

Año 10,

Núm. 29

2005

DEYCRIT *Sur* Repositorio 

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

La aparición de este nuevo número de la revista nos brinda la oportunidad de ofrecer a nuestros lectores una importante noticia que está circulando desde hace pocos meses en los espacios de investigación científica y humanística de nuestras universidades nacionales.

Es de sumo interés para los investigadores nacionales e internacionales y quienes tenemos la responsabilidad de dirigir y/o editar las revistas periódicas, arbitradas e indexadas de las universidades venezolanas –donde se recogen los principales resultados de esa producción de conocimiento que se está estimulando, valorando y calificando regularmente a través de diversos programas, entre ellos el Programa de Promoción del Investigador (PPI)–, conocer los resultados globales que se han obtenido, después de aplicada la evaluación de méritos correspondiente para el año 2004 a todas las revistas inscritas y acreditadas en el Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (FONACIT), del Ministerio de Ciencia y Tecnología del Estado venezolano.

El FONACIT es un ente gubernamental rector, gestor y evaluador de las políticas financieras, entre otras, que tiene el Estado para el desarrollo de la ciencia y la tecnología a través de la investigación que se realiza principalmente en las universidades públicas. A través de él se ve reflejado en su realidad cualitativa y cuantitativa, el valor de la investigación que se realiza y qué tipo de programas y proyectos son los que el Estado y las universidades pueden considerar como prioritarios para el país.

Es amplia y diversa la función que cumple este ente, pero por ahora sólo deseamos destacar el ascenso que han tenido en los últimos diez o quince años, las publicaciones científicas de la Universidad del Zulia en las áreas de las ciencias sociales, biomédicas, humanas, del agro, ambiente y biología, ingeniería y tecnología, multidisciplinarias y ciencias básicas (los rangos considerados actualmente); porque en la evaluación de méritos que se ha cumplido para el año 2004, y que recoge la producción del 2002 y 2003, los resultados obtenidos no pueden ser más alentadores ya que confirman contundentemente la consolidación de un estadio de alto nivel para la investigación en las universidades venezolanas.

Este logro y este reconocimiento tan necesario para todos y cada uno de los que estamos comprometidos con el desarrollo científico, técnico y humanístico de este país y de este continente que es América Latina, nos permite identificarnos con un espacio laboral y un escenario político donde las relaciones entre Estado y Universidad se deben hacer mucho más complementarias e integradoras, porque todos somos uno y en cada uno nos representamos todos.

Deseamos felicitar a los colegas directores y/o editores de las revistas de las universidades nacionales por el esfuerzo realizado y los logros obtenidos. Al Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES). También a los investigadores de acá y de allá, que han validado y contrastado con sus artículos lo que hacemos aquí y se hace allí. Sin esta comunicación y coparticipación bien sabemos que es muy poco el futuro que tenemos por hacer todos los días.

A nosotros nos corresponde, particularmente, celebrar este éxito “a cielo abierto”, porque aunque nuestro proyecto editorial es quizás el más reciente de los que tiene la Universidad del Zulia de sus veinticuatro revistas científicas; sin embargo, hemos logrado posi-

cionarnos con un alto percentil, si hacemos una lectura jerárquica dentro de cada área según las disciplinas que se califican, como la primera revista de filosofía del país.

A diez años de nuestra aparición en 1996, **Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social**, ha venido respondiendo a una línea editorial comprometida con el desarrollo filosófico Ibérico y de la América Latina, convocando a investigadores nacionales e internacionales a formar parte de una manera de filosofar desde ese nosotros intercultural que somos. Esta es una distinción que nos honra y a la que corresponderemos igual que siempre: con la calidad de una revista que cada tres meses se revalida.

* * * * *

Desde hace varios años **Teun A. van Dijk** es una referencia internacional en los estudios sobre el discurso y la ideología. **"Ideología y análisis del discurso"**, es uno de sus más recientes estudios y ésta es su primera publicación traducida al castellano. El autor nos sitúa en la interpretación lingüística y social de la ideología desde el punto de vista de la cognición que se hace de la realidad a partir de las prácticas individuales y colectivas en las que se funda la ideología como una instancia discursiva que se produce en la sociedad para simbolizar, integrar e inducir el desarrollo de sistemas de conductas acordes con los diversos intereses de los grupos sociales. Esta es una afirmación teórica que supera abiertamente cualesquiera de las posturas ortodoxas que explicaban la "ideología" como una simple "falsa conciencia".

En Van Dijk la ideología no es entendida como un ámbito de la realidad encubierto por una conciencia dominadora per se. Es un sistema de significación muy complejo en el que las prácticas sociales se manifiestan y pueden constituirse en una forma ideológica de la política, la ética, la religiosa, la económica, la opinión pública y la cultura.

Para el marxismo clásico las ideologías son el resultado superestructural de las relaciones políticas represivas y éstas a su vez resultan de las respectivas relaciones contradictorias de la producción; acá se entiende de un modo muy contrario esa tesis determinista de las funciones de las ideologías: son las bases de los discursos que organizan y fundamentan las representaciones sociales compartidas por los grupos sociales; orientan el fin de las acciones de esos grupos y, por último, ellas generan y portan estructuras socio-cognitivas que sirven para darnos a entender los procesos de producción de la sociedad y sus prácticas discursivas.

Los resultados de las investigaciones del Prof. Van Dijk que se recogen en este trabajo demuestran con toda pertinencia sus hipótesis sobre lo que es el proceso ideológico como lenguaje y praxis sociocognitiva y comunicativa, a través de un análisis que nunca deja de lado el punto de vista de la crítica a las ideologías como "control" en sus diversos contextos.

Juan-Luis Pintos hace un excelente análisis y crítica de la relación sistémica entre **"Comunicación, construcción de la realidad e imaginarios sociales"**, que le permite cuestionar en este artículo la teoría de la comunicación como una teoría lineal y uniforme de la "señal" entre emisor y receptor. Es necesario re-establecer el espacio comunicativo a través de la plena exposición-clarificación-desocultación de códigos y mensajes que liberen el imaginario social en la construcción de la realidad interpretada desde su diversidad.

Somos testigos y actores de una sociedad más informatizada que comunicativa, donde los contenidos de los mensajes son manipulados e inducidos hacia un universo de interacciones fragmentadas y discontinuas, en provecho de un poder mediático con el que se desea expresamente definir el mundo de las experiencias vivenciales. Estamos insertos en un siste-

ma de vida minimalista y reductor donde se destaca el mercado y el consumo publicitario como el principal regulador de la vida social.

Las sociedades actuales son indiscutiblemente “policontextuales” (Luhmann), y es en esta dimensión de su proceso evolutivo que se sitúa esta teoría de los imaginarios sociales. Es una postura epistémica constructivista que busca elaborar realidades siempre posibles desde una realidad que está considerada como absolutamente determinada y estática, que se re-crea en cada persona y colectivo social desde sus referentes de vida.

Los imaginarios sociales confluyen en ese punto de articulación y tránsito en el que toda sociedad se abre a un margen de subjetividad en busca de otros códigos, medios, estrategias, posiciones emocionales y sentimentales, para poder entrar a equilibrar, percibir, explicar e intervenir en la reorganización de las funciones sociales, con el propósito de arar en la realidad social otras estructuras organizacionales complejas y modelos más orgánicos de los sistemas de representación e interpretación de los fenómenos sociales. La crítica de las “evidencias”, la construcción de “observables” y el código de relevancia/opacidad”, es la estrategia metodológica que va a permitir la realización de los imaginarios sociales. El modelo operativo de la teoría se sustenta en otra concepción del espacio-tiempo, no lineal ni cartesiana, bifocal de la realidad social y de la opacidad: todo aquello que subyace a la realidad y que es igual de imprescindible para conocer los imaginarios y representaciones sociales.

Paulo Ghiraldelli Jr. es un filósofo del pragmatismo que ha sabido atender adecuadamente a sus derivaciones contemporáneas, a través de pensadores como Putnam, Rorty, Davidson y Habermas. En este artículo, **“Neopragmatismo e Verdade: Rorty em conversação com Habermas”**, Ghiraldelli Jr. nos sitúa en dos posturas pragmáticas muy divergentes sobre el uso y significado de “lo justificado” y “verdadero”, en dos connotados filósofos del pragmatismo. En Habermas la relación entre “lo justificado” y “verdadero”, se logra en una comunidad comunicativa; mientras que para Rorty no existe nada que dé lugar a que “lo justificado” se corresponda con “verdadero”, pues se debe evitar toda connotación representacional o correspondencialista.

En Habermas el asunto se resuelve si la justificación se acepta racionalmente. En Rorty la justificación pasa por una reelaboración de los textos, y no habría ninguna posible razón acordada única acerca de lo “verdadero”. Según Rorty, Habermas asume una posición cognoscitiva y comunicativa “ideal” (utópica) entre la justificación de la verdad y lo verdadero. La respuesta de Habermas a la crítica de Rorty, está dada en que la verdad se justifica en contextos de acción y en discursos racionales, y sobre todo en una “re-traducción de aserciones justificadas discursivamente en certezas comportamentales restablecidas”. La superación o el equilibrio entre una teoría y la otra, es quizás una vuelta a los usos del lenguaje de Wittgenstein.

“La herencia del fetichismo y el desafío de la hegemonía en una época de rebeldía generalizada”, es un artículo en el que **Néstor Kohan** plantea en una visión de conjunto las consecuencias del fetichismo –de acuerdo a la teoría marxista– en un mundo globalizado y que ha afectado por completo a la filosofía, la política y las ciencias sociales.

El giro lingüístico de la racionalidad post moderna ha intentado desclasificar los códigos de la teoría de Marx sobre el fetichismo, no sólo de la mercancía sino de toda esa fenomenología de la producción económica y de la vida humana que hace que los sujetos queden convertidos en cosas y con ello la vida se les hace más miserable.

La ideología postmoderna de la desaparición del sujeto intenta convencernos que más allá del fetichismo las condiciones históricas generalizadas por la explotación y la alineación van a desaparecer en sí mismas. La sola suposición de que en el lenguaje están radicali-

zados todos los problemas y que pueden ser resueltos a través del diálogo simétrico de una ética de desigualdades, el análisis de la desconstrucción y la anulación de los metarrelatos, es la principal tesis de los pensadores que el autor califica de “metafísicas post”.

Los hechos vienen demostrando con toda contundencia el desarrollo de un capitalismo cada vez más depredador que levanta sus estandartes con la anuencia de quienes han sido esclavizados al intentar participar de su poder. La visión filosófica y política del marxismo acerca de los problemas que genera el capitalismo todavía puede incidir en la solución de la crisis por la que atraviesa el sistema.

Fabián Herrero desarrolla una serie de ideas básicas sobre el pensamiento político de B. Monteagudo y destaca su actualidad en el artículo intitulado: **“Democracia y confederacionismo americano. Una aproximación al pensamiento de Bernardo Monteagudo en la década de 1820”**. Muy propio de la influencia de la ilustración francesa, los conceptos que desea poner en práctica Monteagudo en la sociedad postindependentista del momento, tienen que ver de alguna manera con una formación social republicana donde la fortaleza del poder del gobierno es la garantía de los derechos, a través de la construcción de principios democráticos que promuevan la aceptación de ese Estado.

Un proyecto confederativo de estados podría ser la mejor vía para consolidar y reforzar esta idea. Concentrar la legitimidad del Estado en su fuerza de cohesión vendría a ser una defensa contra las disposiciones a las dictaduras y a las anarquías en circunstancias que internamente y externamente debilitan cualquier proyecto de Estado nacional. El ideario revolucionario que lo alienta en su propósito de consolidar las bases para un Estado confederado, es poco probable que se cumpla debido a las precarias características de comunicación, las distancias geográficas y las difíciles gestiones de contactos entre los gobiernos que regían en aquel momento en América. Los problemas y las crisis que acechan las propuestas de Monteagudo como lo es otra eventual guerra, ya no con España sino con la Santa Alianza y el nuevo imperio de Brasil, y que pudiera impedir el confederacionismo, nos dan una lección de historia universal que sigue siendo un panorama de actualidad para el presente de las sociedades latinoamericanas.

En su ensayo, el renombrado filósofo español, **Eugenio Trías**, vuelve su mirada hacia otro Estados Unidos, y lo percibe como **“Una cultura crepuscular”**. No es difícil coincidir con Trías en sus apreciaciones artísticas y estéticas, filosóficas y económicas de una sociedad “megapolis” que logra altos niveles de inculturación y que después presa de sí misma y de sus poderes dominadores —mas no creadores— entra en un proceso de decadencia que la prostituye de la manera más vulgar. Pierde y se pierde en esa “autopista de la técnica y de la cibernética” y en esa “existencia” prosaica de la “sociedad del espectáculo”. Adiós a los ídolos de la creatividad y la imaginación, del romanticismo y la fantasía, es el dolor que acompaña a Trías en su nostalgia.

Marcos Reigota realiza un trabajo de indagación e interpretación personal y colectivo a través de un análisis del discurso y algunas fotografías del **“Foro Social Mundial: Un proceso pedagógico de desconstrucción de mitos y construcción utópica”**. Se hace una investigación sobre las representaciones sociales con las que el Foro Social Mundial es percibido en la cotidianidad de unos estudiantes de Maestría en educación ambiental de la Universidad de Sorocaba (Brasil). La complementa con un ejercicio de desconstrucción sobre el contenido mítico y utópico de ese discurso a través de algunas expresiones y fotos en el momento en que el Foro Social Mundial estaba aconteciendo. Se puede observar como van cambiando los criterios visuales, audiovisuales y gráficos de los alumnos, según se van concientizando para hacerlos pensar reflexivamente sobre su manera de sensibilizarse frente a los diversos problemas de su entorno, en especial los ecológicos.



Ideología y análisis del discurso*

Ideology and Discourse Analysis

Teun A. VAN DIJK**

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, España.

RESUMEN

En este artículo se discuten algunos de los problemas que surgen del acercamiento analítico del discurso en el estudio de la ideología. Dado que las personas generalmente adquieren, expresan y reproducen sus ideologías por medio del texto o del habla, es muy pertinente un estudio analítico del discurso de la ideología. Aunque el enfoque en este trabajo está en la interfaz de discurso-ideología, su marco teórico multidisciplinario está articulado por la triangulación fundamental de discurso, cognición y sociedad. Este marco es crítico de los acercamientos tradicionales a la ideología—sobre todo desde las ciencias sociales y la filosofía— porque éstos no teorizan adecuadamente acerca de la naturaleza sociocognitiva y las estructuras de las ideologías y su reproducción discursiva. Este trabajo, sin embargo, no tratará en extenso los acercamientos clásicos a la ideología (entre muchos estudios históricos de ideologías).

Palabras clave: Discurso, ideología, sociedad, política.

ABSTRACT

In this article some of the problems which arise when analytically approaching discourse in a study of ideology are discussed. Given that people generally acquire, express and reproduce their ideologies by written or spoken methods, an analytical study of ideological discourse is pertinent. Even when the focus of this paper is the interface or ideological discourse, the theoretical framework is articulated by the fundamental triangulation of speech, cognition, and society. This framework is critical of traditional approaches to ideology, especially from the perspective of the social sciences and philosophy, since these methods do not adequately theorize in relation to the socio-cognitive nature of the structure of ideologies, and their discursive reproduction. This paper however does not extensively treat classical approaches to ideology (among many historical studies of ideology).

Key words: Discourse, ideology, society, politics.

* Trabajo presentado en *Ideology Symposium*, Oxford, Septiembre, 2004. La traducción castellana del original en inglés revisada y autorizada por el autor, fue realizada por la Dra. Ana Irene Méndez (Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela).

** Estoy en deuda con Michael Freeden por invitarme a este interesante simposio así como por sus comentarios a la primera versión de este papel. Me gustaría también agradecer a Sophie Duchesne sus muy útiles comentarios sobre los fundamentos sociológicos de la noción de ideología, así como a Matthew Humphrey, David Kettler, Bo Strath y Ernesto Laclau para otras preguntas y sugerencias.

LA TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA

Antes de ocuparme de un análisis de las relaciones entre la ideología y el discurso, es necesario resumir brevemente el marco teórico en el que haré explícitas estas relaciones¹.

DEFINICIÓN DE IDEOLOGÍA

La primera suposición es que cualesquiera sean las ideologías, son principalmente algún tipo de 'ideas', es decir, son *sistemas de creencias*. Esto implica, entre otras cosas, que las ideologías, como tales, no comprenden las prácticas ideológicas o las estructuras sociales (p.ej., iglesias o partidos políticos) basadas en ellas. También implica que una teoría de la ideología necesita un componente cognoscitivo que pueda dar cuenta apropiadamente, por ejemplo, de las nociones de 'creencia' y de 'sistema de las creencias', dado que de éstas se ocupa la ciencia cognoscitiva contemporánea.

En segundo lugar, así como no hay ningún idioma privado, no hay ninguna ideología privada o personal. De allí que los sistemas de creencias son *socialmente compartidos* por los miembros de una *colectividad* de actores sociales. Sin embargo, no cualquier colectividad desarrolla o necesita una ideología, y puede argumentarse que éste es sólo el caso para algunos tipos de *grupo* –típicamente en relación con otros grupos– y no para comunidades como, por ejemplo, comunidades culturales, nacionales o lingüísticas. En otros términos, las ideologías consisten en representaciones sociales que definen la identidad social de un grupo, es decir, sus creencias compartidas acerca de sus condiciones fundamentales y sus modos de existencia y reproducción. Los diferentes *tipos* de ideologías son definidos por el tipo de grupos que 'tienen' una ideología, tales como los movimientos sociales, los partidos políticos, las profesiones, o las iglesias, entre otros.

En tercer lugar, las ideologías no son cualquier tipo de creencias socialmente compartidas, como el conocimiento sociocultural o las actitudes sociales, sino que son más *fundamentales* o axiomáticas. Ellas controlan y organizan otras creencias socialmente compartidas. Así, una ideología racista puede controlar las actitudes sobre la inmigración, una ideología feminista puede controlar las actitudes sobre aborto o techos de vidrio en el lugar de trabajo o conocimiento sobre la desigualdad del género en la sociedad, y una ideología social puede favorecer un papel más importante del Estado en los asuntos públicos. De allí que las ideologías sean creencias sociales fundamentales de naturaleza bastante general y abstracta. Una de sus *funciones cognoscitivas* es proporcionar coherencia (ideológica) a las creencias de un grupo y así facilitar su adquisición y uso en situaciones cotidianas. Entre otras cosas, las ideologías también especifican qué valores culturales (libertad, igualdad, la justicia, etc.) son importantes para el grupo.

En cuarto lugar, como fundamento sociocognitivo de grupos sociales, las ideologías son adquiridas *gradualmente* y (a veces) cambian a través de la vida o de un período de la vida, y ahí que necesitan ser relativamente estables. Uno no se vuelve pacifista, feminista, racista o socialista de la noche a la mañana, ni hace un cambio de perspectiva ideológica básica de uno día para otro. Normalmente son necesarias muchas experiencias y discursos para adquirir o cambiar las ideologías. En consecuencia, la variabilidad a menudo observa-

1 Para detalles, ver Van Dijk, T.A. (1998a). *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage.

da en las opiniones ideológicas de miembros de un grupo debe ser considerada como de carácter personal o contextual, y de ningún modo justifica el rechazo de la noción de una ideología de grupo compartida, estable².

También lo contrario es cierto: si bien las ideologías pueden ser desarrolladas gradualmente por (los miembros de) un grupo, también se desintegran gradualmente; por ejemplo, cuando algunos miembros ya no creen en una causa y ‘salen’ del grupo, cuando las quejas del grupo no han sido atendidas, o bajo un cúmulo de otras condiciones sociales y políticas, como por ejemplo, fue el caso de los movimientos pacifistas y antinucleares de los años setenta³.

A veces, se comparten las ideologías de manera tan amplia que ellas parecen haberse vuelto parte de las actitudes generalmente aceptadas de una comunidad entera, como creencias obvias u opinión, o sentido común. Así, mucho de lo que hoy ampliamente se acepta como derechos sociales o humanos, tales como muchas formas de igualdad del género, eran y son creencias ideológicas de los movimientos feministas o socialistas. En ese sentido, y por definición, estas creencias pierden su naturaleza ideológica en cuanto se convierten en parte del ideario social común. Es sólo en este sentido que yo estaría de acuerdo en usar la frase ‘el fin de la ideología’, dado que, obviamente, nuestro mundo contemporáneo está repleto de las ideologías, especialmente por aquéllas que niegan ser ideologías.

LO QUE NO SON LAS IDEOLOGÍAS

Éstas son propiedades bastante generales de las ideologías, pero que ya las definen de modo diferente de varios otros acercamientos. Así, las ideologías no son creencias personales de personas individuales; ellas no son necesariamente ‘negativas’ (hay ideologías racistas así como las hay antirracistas, comunista y anticomunistas); no son algún tipo de ‘falsa conciencia’ (lo que sea que eso signifique); no son necesariamente dominantes, pues también pueden definir resistencia y oposición; no son iguales a discursos u otras prácticas sociales que las expresan, reproducen o promulgan; y no son iguales como cualquier otra creencia o sistemas de creencias socialmente compartidos⁴; este artículo, sin embargo, tiene la intención de debatir con otros acercamientos, así que no detallaré en general la crítica a los acercamientos tradicionales.

- 2 Converse, P.E. (1964). “The nature of belief systems in mass publics”. In D.E. Apter (Ed.), *Ideology and discontent*. New York: Free Press.
- 3 Curran, T.F. (2003). *Soldiers of peace. Civil War pacifism and the postwar radical peace movement*. New York: Fordham University Press. Oberschall, A. (1993). *Social movements. Ideologies, interests, and identities*. New Brunswick, NJ: Transaction. Van der Pligt, J. (1992). *Nuclear energy and the public*. Oxford: Blackwell.
- 4 entre muchos estudios sobre las ideologías que defienden una o más de estas tesis, ver por ejemplo, Billig, M. (1982). *Ideology and social psychology: Extremism, moderation, and contradiction*. New York: St. Martin’s Press. Eagleton, T. (1991). *Ideology. An introduction*. London: Verso Eds. Larraín, J. (1979). *The concept of ideology*. Athens: University of Georgia Press. Thompson, J.B. (1984). *Studies in the theory of ideology*. Berkeley: University of California Press.

LAS FUNCIONES SOCIALES DE LAS IDEOLOGÍAS

Las ideologías, así definidas, tienen muchas *funciones* cognoscitivas y sociales. En primer lugar, como se explicó más arriba, ellas organizan y fundamentan las representaciones sociales compartidas por los miembros de grupos (ideológicos). Segundo, son en última instancia, la base de los discursos y otras prácticas sociales de los miembros de grupos sociales como *miembros de grupo*. En tercer lugar, permiten a los miembros organizar y coordinar sus acciones (conjuntas) y sus interacciones con miras a las metas e intereses del grupo en su conjunto. Finalmente, funcionan como parte de la interfaz sociocognitiva entre las estructuras (las condiciones, etc.) sociales de grupos por un lado, y sus discursos y otras prácticas sociales por el otro.

Así, algunas ideologías pueden funcionar para legitimar la dominación, pero también para articular la resistencia en las relaciones de poder, como es el caso de las ideologías feministas o las pacifistas. Otras ideologías funcionan como la base de 'pautas' de conducta profesional –por ejemplo para periodistas o científicos.

Diré muy poco sobre las muchas funciones sociales y políticas de las ideologías, especialmente considerando que éstas han recibido amplia atención en las teorías clásicas⁵. Debe hacerse énfasis, sin embargo, en que las estructuras cognoscitivas de las ideologías necesitan ser ajustadas a sus funciones sociales por (los miembros de) los grupos.

LAGUNAS Y PREGUNTAS ABIERTAS

Aunque esta teoría da cuenta de muchas propiedades generales de las ideologías, hay todavía lagunas importantes y preguntas abiertas.

LAS ESTRUCTURAS DE LAS IDEOLOGÍAS

La pregunta más importante es la naturaleza cognoscitiva precisa de las ideologías: ¿cuáles son sus contenidos y estructuras precisas? ¿Si el socialismo, feminismo y neoliberalismo son ideologías, a qué exactamente se parecen? Esta pregunta muy general es tan difícil de resolver como la pregunta fundamental sobre las estructuras precisas del conocimiento.

Sobre la base de las maneras como las ideologías organizan actitudes sociales, tales como las relacionadas con la inmigración o el aborto, y en vista de sus funciones sociales, yo he supuesto un esquema ideológico general que consiste en un conjunto de categorías básicas que definen la auto-identidad de grupos (criterio de identidad, actividades típicas, objetivos, normas y valores, grupos relacionados y recursos o falta de recursos básicos). Estas categorías explican muchas propiedades de las ideologías, pero no estoy seguro de que ellas apliquen igualmente bien a todas las ideologías, tales como las ideologías religiosas, ideologías políticas o ideologías profesionales, entre otras. Sin embargo, lo que sí parece ser el caso, es que, para que las ideologías puedan ser adquiridas y usadas, necesitan algún tipo de *organización*, como es el caso también para otros sistemas de

5 Ver las referencias dadas más arriba; sobre el papel del liberalismo y el socialismo en la política, ver, por ejemplo, Freedman, M. (1996). *Ideologies and political theory. A conceptual approach*. Oxford: Clarendon Press.

creencias. Así, es improbable que ellas sean meramente un largo y desordenado conjunto de creencias (la noción de organización de estructuras cognoscitivas, por ejemplo, en términos de *schemata* (esquemas), es una de las características principales de la psicología cognoscitiva moderna⁶.

La hipótesis sobre la naturaleza organizativa de las ideologías no implica en forma alguna que ellas sean consistentes. No son sistemas lógicos, sino socio-psico-lógicos. Así que pueden muy bien ser heterogéneas o incoherentes, sobre todo en sus primeras fases, más espontáneas, aunque varios ideólogos (escritores, líderes, maestros, predicadores, etc.) pueden intentar mejorar la coherencia por manifiestos explícitos, catecismos, teorías, y así sucesivamente. De manera que, aunque las ideologías organizan otras creencias sociales de grupos, esto no significa, por una parte, que estas otras creencias sociales son consistentes, cuando nosotros también sabemos que las bien conocidas creencias racistas sostienen que los inmigrantes son perezosos y no quieren trabajar, y al mismo tiempo que ellos ocupan nuestros lugares de trabajo⁷. Nosotros también sabemos que las personas usan varias estrategias para eliminar o hacer caso omiso de las inconsistencias entre las creencias ideológicas y los hechos con que se las confronta⁸.

¿LAS IDEOLOGÍAS SÓLO COMO CREENCIAS ‘FUNDAMENTALES’ DE UN GRUPO?

Otro punto sobre el que no estoy seguro todavía, es si sólo deben identificarse las ideologías por lo que se refiere a las creencias fundamentales de grupo, como ya lo he hecho más arriba, o si deben concebirse de manera más amplia como consistentes de todas las creencias ideológicas de grupo, es decir, incluyendo el conocimiento y las actitudes grupales más específicos.

Prefiero la primera opción ‘axiomática’, en primer lugar, porque excluye la posibilidad de que meras opiniones personales o una sola actitud de grupo (digamos sobre la energía nuclear) sea etiquetada de ‘ideología’. Segundo, al limitar las ideologías a las creencias fundamentales, permitimos variaciones o cambios de creencias menos fundamentales dentro de la ‘misma’ ideología –de la misma manera como variantes personales y regionales existen del ‘mismo’ idioma. En lugar de creencias ‘fundamentales’, nosotros también podemos hablar de creencias ‘nucleares’, o de cualquier otra metáfora teórica que sea más útil. En el último de los casos, actitudes más específicas basadas en tales creencias ideológicas nucleares necesitan ser descritas como periféricas.

- 6 Ver, entre otros muchos estudios, por ejemplo a Anderson, J.R. (1980). *Cognitive psychology and its implications*. San Francisco: W. H. Freeman. Schank, R.C. & Abelson, R.P. (1977). *Scripts, plans, goals, and understanding: An inquiry into human knowledge structures*. Hillsdale, N.J.: L. Erlbaum.
- 7 Ver también las discusiones sobre la naturaleza de cognición política, por ejemplo, en Lau, R.R., & Sears, D.O. (Eds.). (1986). *Political cognition*. Hillsdale, NJ: Erlbaum. Feldman, S. (1988). Structure and Consistency in Public Opinion: The Role of Core Beliefs and Values. *American Journal of Political Science*, 32, 416-440.
- 8 Zanna, M.P., Klosson, E.C., & Darley, J.M. (1976). "How television news viewers deal with facts that contradict their beliefs: A consistency and attribution analysis". *Journal of Applied Social Psychology*. 6: 159-176.

¿SON LAS IDEOLOGÍAS ‘CONOCIDAS’ POR TODOS SUS MIEMBROS?

En tercer lugar, aunque las ideologías por definición son socialmente compartidas, obviamente no todos los miembros de grupos las ‘conocen’ igual de bien. Como es el caso de los idiomas naturales, hay diferentes grados de ‘experticia’ en un grupo. Los miembros pueden hablar o actuar sobre la base de la ideología adquirida, pero no siempre pueden formular sus creencias explícitamente. Por otra parte, hay expertos, maestros, líderes y otros ‘ideólogos’ que enseñan, explican, inculcan y explícitamente reproducen las ideologías de grupo⁹.

De la misma manera, podríamos asumir que no todos los miembros se identifican con un grupo ideológico de la misma manera, y con igual fuerza¹⁰. Esto sugiere que los individuos puedan ser ‘más o menos’ miembros de grupos ideológicos –y que la noción de un grupo ideológico se define como un conjunto abigarrado de actores sociales. Se hace necesario asumir que las variaciones en experticia e identificación dan cuenta de los hechos empíricos y proporcionan la flexibilidad necesaria a la teoría.

LA BASE SOCIAL DE LAS IDEOLOGÍAS: ¿QUÉ TIPO DE COLECTIVIDAD?

Finalmente, uno de los problemas más difíciles tiene que ver con la exacta base social de las ideologías. Se ha supuesto que ellas son propiedades de ‘grupos sociales’ y que estos grupos pueden ser conjuntos abigarrados. Pero obviamente no todas las colectividades sociales son ‘grupos ideológicos’. Los pasajeros de un autobús no lo son, como tampoco, los profesores de alguna universidad. Por tanto, es necesario satisfacer varios criterios sociales sobre la durabilidad, continuidad, prácticas sociales, intereses, relaciones con otros grupos, y así sucesivamente, incluyendo también la base fundamental de identificación de grupo: un sentimiento de pertenencia al grupo que se expresa típicamente por el pronombre *nosotros*.

Algunos grupos sociales pueden ser definidos *sólo* o primariamente en términos de sus ideologías y representaciones sociales compartidas, y los discursos y otras prácticas sociales basadas en ellas, como es el caso de las feministas y de los racistas. Otros grupos, tales como organizaciones políticas o grupos de profesionales, no sólo pueden compartir una ideología (profesional, política) sino que pueden organizarse en una membresía explícita: tarjeta (*card*) de afiliación, reuniones, instituciones, organizaciones, y así sucesivamente.

En esta perspectiva parece pertinente distinguir entre (varios tipos de) grupos sociales, por una parte, y comunidades culturales, por otra. Los primeros tienen ideologías –relacionadas con sus metas e intereses respecto a otros grupos– mientras que los últimos tienen otras creencias generales, tales como conocimiento, normas y valores –que no necesitan relacionarse con las de otras comunidades culturales. Así, los hablantes del inglés son una comunidad (lingüística) cultural, mientras que los maestros de inglés son un grupo social

9 Para las diferencias entre ‘expertos’ y ‘novatos’ en la cognición política, ver, por ejemplo, Fiske, S.T. & Kinder, D.R. (1981). “Involvement, expertise, and schema use: Evidence from political cognition”. In N. Cantor & J. F. Kihlstrom (Eds.), *Personality, cognition and social interaction*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

10 Vallacher, R.R. & Wegner, D.M. (1989). “Levels of Personal Agency: Individual Variation in Action Identification”. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57: 660-671.

(profesional). El primero no tiene, como tal, ninguna ideología, mientras que el segundo bien puede tenerla.

Se necesita hacer más trabajo teórico acerca del tipo de colectividades que comparten ideologías. Provisionalmente, yo los he llamado 'grupos' y los he distinguido de las comunidades. Ellos también deben distinguirse de las categorías sociales, como aquellas de género o etnicidad: las mujeres o las personas negras *per se* no tienen ideologías, pero las feministas o los antirracistas si las tienen. No obstante, los feministas y los pacifistas son diferentes de un tipo de colectividad normalmente más organizada como la de profesionales o la de colectividades políticas. Los racistas o los conservadores apenas parecen formar un 'grupo' en el sentido de una colectividad organizada de personas, como es el caso de un partido racista. Ellos son más 'comunidades de creencia' que grupos que coordinan sus acciones. Sin embargo, las feministas, pacifistas, racistas y conservadores no sólo son colectividades que comparten creencias ideológicas. También influyen sobre ellos, y hablan entre ellos y con otros en función de sus ideologías. Ellos son más o menos explícitamente identificados como tales, y defienden sus puntos de vista y a otros que comparten sus puntos de vista. A veces, como es el caso de los racistas, no pueden comprender ni admitir que son tales- lo que también muestra que las etiquetas de ideologías no son auto-atribuidas.

En otras palabras, las colectividades ideológicas también son comunidades de prácticas y comunidades de discurso. Ellas pueden o no organizarse como partidos políticos u organizaciones. No es que el partido o el club sean ideológicos como organizaciones, sino que es ideológica la colectividad de personas que los componen.

Es por estas razones que decidí adoptar provisionalmente el término de 'grupo ideológico', es decir, una colectividad de personas definida principalmente por una ideología compartida y por las prácticas sociales basadas en ella, sea que estén o no organizadas o institucionalizadas. Otros grupos, como los profesionales, pueden organizarse primero, por ejemplo, para promover o proteger sus intereses, y desarrollan ideologías (profesionales) para sustentar tales actividades.

Consideramos que una teoría más amplia de la organización social, por ejemplo, en los tipos diferentes de colectividades, está estrechamente relacionada con una teoría socio-cognitiva acerca del tipo de creencias o de las representaciones sociales de estas colectividades. Es por esta razón que también distingo entre comunidades epistémicas o lingüísticas, por un lado, y grupos ideológicos u organizaciones, por otro. Pero también pensamos que puede ser necesaria una extensa tipología de 'grupos ideológicos', por ejemplo, en cuanto se refiere a su organización, durabilidad, acciones colectivas, así como a la naturaleza de las ideologías mismas: un movimiento social pacifista como un tipo de ideología diferente de, por ejemplo, la religión compartida por los miembros de una iglesia.

LA IDEOLOGÍA Y PROCESO DEL DISCURSO

Se han definido las ideologías como creencias fundamentales que subyacen en las representaciones sociales compartidas por tipos específicos de grupos sociales. Estas representaciones son a su vez la base del discurso y de otras prácticas sociales. También se ha supuesto que las ideologías son principalmente expresadas y adquiridas a través del discurso, esto es, por interacción comunicativa hablada o escrita. Cuando los miembros de un grupo explican, motivan o legitiman sus acciones (grupales), lo hacen típicamente en términos de discurso ideológico.

Sin embargo, una cosa es presumir que las ideologías están ‘en la base’ del discurso, y muy otra proporcionar una teoría detallada de los reales procesos (cognoscitivos) involucrados en la producción o la comprensión de tal discurso ‘prejuiciado’. De hecho, ¿cuán exactamente ‘conocemos’ un discurso racista, sexista, o neoliberal cuando lo leemos o escuchamos? Para contestar esta pregunta, de nuevo resumiré algunas suposiciones básicas, en parte arraigadas en la teoría contemporánea de procesos discursivos de la psicología cognoscitiva, y en parte basadas en nuevas hipótesis que extienden tal teoría¹¹.

EL CONTEXTO

El uso del idioma en general, y la producción del discurso y comprensión en particular dependen de, e influyen en las propiedades relevantes de la situación comunicativa tal como son interpretadas por los usuarios del idioma. Estas ‘definiciones de la situación’ de carácter subjetivo o ‘contextos’ son representados como modelos específicos en la memoria episódica: son los denominados modelos de contexto¹². Estos modelos de contexto controlan muchos aspectos del proceso de discurso y aseguran que un discurso sea socialmente *apropiado*. Como es el caso para todos los modelos mentales subjetivos, los modelos de contexto pueden ser ideológicamente ‘prejuiciados’ como resultado de actitudes subyacentes que son de por sí ideológicas. Los modelos de contexto prejuiciados pueden dar por resultado discursos prejuiciados; pueden, por ejemplo, resultar en un tono u opción léxica más o menos cortés. Así, la manera como algunos hombres hablan a o sobre las mujeres obviamente (también) dependerá de la manera como ellos se representan a las mujeres en general, y a un interlocutor femenino en particular, como sabemos que se da en el texto y habla machistas. Lo mismo funciona en la comprensión del discurso, la cual también depende de si los hablantes son percibidos o no como ideológicamente parcializados.

MODELOS

El significado o el ‘contenido’ del discurso es controlado por las interpretaciones subjetivas por parte de los usuarios del idioma de la situación o eventos de los que trata el discurso, esto es, por sus modelos mentales. Las personas entienden un discurso si pueden construir un modelo de él. Así, las noticias sobre la guerra en Irak típicamente son producidas y entendidas sobre la base de modelos subjetivos de escritores y lectores acerca de esta guerra. Como es el caso para los modelos de contexto, también estos ‘modelos de evento’ pueden ser ideológicamente prejuiciados, de nuevo sobre la base de subyacentes actitudes e ideologías socialmente compartidas. Los modelos de eventos prejuiciados típicamente dan lugar a discursos ideológicos en los cuales se describen más o menos negativa o positivamente eventos o actores, dependiendo del prejuicio ideológico del modelo mental. Éste es especialmente el caso en todos los discursos sobre eventos y acciones específicos, tales como noticias, editoriales, artículos de opinión e historias cotidianas sobre experiencias personales.

11 Para más detalles, ver a Van Oostendorp, H. & Goldman, S.R. (Eds.). (1999). *The construction of mental representations during reading*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

12 Van Dijk, T.A. (1999). “Context models in discourse processing”. In: van Oostendorp, Herre, & Goldman, Susan R. (Eds.), *The construction of mental representations during reading*. (pp. 123-148). Mahwah, NJ, USA: Lawrence Erlbaum Associates.

CONOCIMIENTO

Aunque el contexto y los modelos de evento son de carácter personal y subjetivo, los miembros de una comunidad también comparten creencias sociales más generales, tales como el conocimiento, las actitudes y las ideologías. Estas creencias generales controlan la construcción de modelos específicos y, en consecuencia, también controlan indirectamente la producción y la comprensión del discurso. Lo más fundamental es el conocimiento compartido de varios tipos, ámbitos o alcances dentro de las comunidades (cultura, nación, ciudad, organización). Dado que este conocimiento es, por definición, adquirido y compartido por todos los miembros competentes de esas comunidades, normalmente el mismo se da por supuesto. En este sentido, los significados del discurso son como *icebergs* de los cuales se expresan explícitamente sólo parte de los significados no dados por supuestos.

En virtud de que los propios miembros de las comunidades presumen que éstas no son ideológicas, su conocimiento tampoco es ideológico *dentro de la comunidad*. Esto significa que su conocimiento se da por sentado, incluso para diferentes grupos ideológicos y hablantes de una comunidad. Es ese conocimiento compartido, presupuesto, dado por sentado lo que hace posible el discurso, la comunicación y la comprensión mutua, incluso a través de los límites ideológicos del grupo. En otros términos, según esta teoría, todas las otras creencias socialmente compartidas, y también las ideologías de grupo, se basan en, y presuponen el conocimiento general de la comunidad. Lo mismo es cierto para la construcción de modelos mentales y los discursos basados en ellos: la interpretación del significado y de la referencia es un proceso en que se activan y forman varios tipos de conocimiento. Claro, los miembros de otras comunidades pueden describir el conocimiento que una comunidad da por sentado como ‘mera creencia’ (superstición, etc.) y, en consecuencia, considerarlo como ideológico. Y lo que hoy puede describirse como ‘creencia religiosa’, puede haberse presupuesto como ‘conocimiento’ en una fase temprana de una comunidad cultural. Notemos finalmente que la noción de conocimiento tal como se usa aquí se define en el ámbito de la comunidad, y no se refiere a creencias individuales.

Es decir, como es el caso de las ideologías, algunos miembros individuales de una comunidad pueden saber más que otros como resultado, por ejemplo, de una educación diferente. Esto es, dentro de una comunidad, puede estratificarse o diferenciarse el conocimiento, según los varios tipos de experticia. La palabra ‘gen’ puede usarse en el idioma cotidiano y en el periódico u otro discurso público, pero se puede presumir que menos personas sabrán qué son los ‘genes’ que las personas que saben qué son los automóviles y los televisores. En otros términos, como ocurre con un macro nivel de descripción de las creencias compartidas por un grupo, el concepto de conocimiento es una abstracción y una idealización, como es el caso del concepto de un ‘idioma’ natural compartido por una comunidad, y qué realmente es ‘conocido’ y usado de maneras bastante diferentes por los miembros de la comunidad.

Uno podría aventurar una hipótesis ‘minimalista’ del conocimiento como podría hacerlo para el idioma –por lo que se refiere a las creencias cotidianas que comparten todos los miembros competentes, cualquiera sea su educación. Sin embargo, esto de nuevo requiere una definición de ‘competencia’ o ‘normalidad’ cultural lo cual, a su vez requiere un tipo de análisis similar. Otra opción es usar como término medio un nivel bajo que podría ser definido para todos los miembros de la comunidad que hayan terminado la instrucción obligatoria.

En otras palabras, la naturaleza ‘compartida’ del conocimiento en una comunidad necesita ser definida más allá, tanto cognoscitiva como socialmente. Por el momento, sin embargo, tomamos la decisión práctica de decir que el conocimiento son las creencias de una comunidad que son presupuestas en sus discursos públicos dirigidos a la comunidad en su conjunto, como es el caso para la mayoría de los discursos de los medios de comunicación de masas.

LAS CREENCIAS DE GRUPO

Por otro lado, dentro de las comunidades pueden formarse grupos sobre la base de objetivos, metas, intereses o prácticas diferentes. Estos grupos también comparten creencias, tales como conocimiento, actitudes e ideologías. Así, los racistas pueden compartir la creencia acerca de la superioridad blanca, una creencia que ellos pueden dar por sentada y que, en consecuencia, definen como ‘conocimiento’. Los grupos también pueden tener creencias valorativas más complejas, tales como las actitudes sobre la inmigración, el aborto o la eutanasia¹³.

Las creencias de grupo son característicamente ideológicas, en el sentido de que ellas son controladas y organizadas por ideologías subyacentes. Ellas controlan los modelos de contexto y de evento de sus miembros cuando éstos hablan *como* miembros del grupo, y así indirectamente las estructuras del discurso controladas por estos modelos prejuiciados. En algunos tipos de discurso, las creencias generales de grupo pueden influenciar directamente el discurso, y no a través de modelos mentales específicos. Éste es, por ejemplo, el caso en la propaganda política, los sermones, y otros discursos ideológicos que caracterizan las creencias generales de un grupo.

Las creencias ideológicas de grupo toman diferentes formas, dependiendo de sus funciones sociales. Algunas creencias pueden expresarse para influir en la política social o promover una causa, como puede ser el caso para los feministas, los antirracistas o los pacifistas. Otras creencias se enfocan más hacia las normas y valores de prácticas cotidianas de miembros de grupos, como es típicamente el caso de grupos profesionales, tales como los métodos de investigación de los académicos o las prácticas de los médicos. Aunque las funciones pueden diferir, supondré que estas prácticas tienen la misma base ideológica. Así, la manera como un machista trata a una mujer está en mucho determinada de la misma manera que un médico tradicional trata a su paciente, por ejemplo presuponiendo ignorancia por parte del (o de la) paciente. Y las feministas pueden organizarse de la misma manera como lo hacen los profesionales. En otras palabras, aunque podemos distinguir tipos diferentes de grupos sociales y tipos diferentes de ideologías con funciones diferentes, yo supondré que nosotros también necesitamos una teoría general de la ideología y sus funciones que haga abstracción de tales diferencias.

13 Van Dijk, T.A. (1984). *Prejudice in discourse an analysis of ethnic prejudice in cognition and conversation*. Amsterdam Philadelphia: J. Benjamins Co.; (1987). *Communicating racism: Ethnic prejudice in thought and talk*. Newbury Park, CA: Sage Publications, Inc.; (1993). *Principles of Critical Discourse Analysis. Discourse & Society* 4(2): 249-83.

EL PROCESO ESTRATÉGICO

Sobre la base de los modelos ideológicamente prejuiciados y de las creencias socialmente compartidas que hemos discutido, los hablantes de un idioma producen y entienden estratégicamente tanto el habla como el texto, en forma lineal, palabra por palabra, oración por oración, turno por turno. Todas las formas fonológicas, lexicales o sintácticas pueden así ser controlados por las representaciones subyacentes, como también es el caso para los significados locales y globales y las acciones en las que se ocupan los usuarios del idioma. La entonación, los pronombres, las nominalizaciones, la selección y cambio de tema, el nivel de especificidad o precisión de la acción o la descripción del actor, la calidad de implícito, el tomar turnos para hablar, las interrupciones, la cortesía, los argumentos y falacias, las estructuras narrativas, el estilo o las figuras retóricas, entre un cúmulo de otras estructuras del discurso puedan así 'indexar' estratégicamente la ideología del hablante o del escritor. Como veremos más adelante, la estrategia general que controla estos variados movimientos y estructuras está basada en la subyacente polarización intragrupal-extragrupal de las ideologías: *Nuestras cosas buenas* y *Sus cosas malas* tenderán a ser enfatizadas, como también es el caso de la mitigación de *Nuestras cosas malas* y *Sus cosas buenas*.

DE LA IDEOLOGÍA AL DISCURSO

De este breve sumario de algunos de los procesos sociocognitivos subyacentes en la producción y comprensión del discurso ideológico, vemos que la relación entre las ideologías y el discurso es compleja y a menudo bastante indirecta. El discurso puede depender tanto de contextos ideológicamente prejuiciados, como de la manera ideológica en que los participantes interpretan los eventos a partir de modelos mentales subjetivos o, más directamente, de creencias generales de grupo que son ideológicamente controladas.

Esta teoría también permite que dadas las condiciones contextuales específicas, los hablantes puedan, por supuesto, esconder o disimular sus opiniones ideológicas. De hecho, los feministas, los antirracistas o los pacifistas no siempre muestran sus opiniones, incluso en situaciones cuando sería relevante y apropiado. Es decir, el discurso no siempre es ideológicamente transparente, y el análisis del discurso no siempre nos permite inferir cuáles son las creencias ideológicas de las personas. Esto siempre depende de la definición que los participantes hagan de la situación comunicativa, esto es, depende del contexto. En otros términos, nuestro concepto de ideología no es determinista: los miembros no siempre ni necesariamente expresan o manifiestan las creencias de los grupos con los cuales se identifican. Además, el discurso ideológico es siempre variable tanto personal como contextualmente.

Esto es estratégicamente cierto en negociaciones internacionales y en situaciones de discusión de acuerdos en que puede ser pertinente la omisión de declaraciones ideológicas explícitas. Esto no significa que las ideologías sean cada vez más menos importantes en un mundo globalizado, sino que sólo en algunos contextos no se hacen manifiestas para que los conflictos puedan resolverse más fácilmente.

Obviamente, esto también tiene una considerable influencia en las metodologías empíricas para el estudio de la ideología. En el habla intragrupal, pueden darse por supuestas las creencias ideológicas, y en la charla con personas extragrupales las creencias ideológicas pueden ser censuradas o modificadas, por ejemplo, como se hace en el discurso 'políticamente correcto'. En ambos casos, el estudio empírico de la relación entre la ideología y el discurso necesita de métodos indirectos, especiales, o discretos.

ESTRUCTURAS IDEOLÓGICAS Y ESTRATEGIAS DE DISCURSO

Si las ideologías son adquiridas, expresadas, promulgadas y reproducidas por el discurso, esto debe tener lugar a través de varias estructuras y estrategias discursivas. Por ejemplo, el pronombre *nosotros* es una de esas estructuras, típicamente usada por el hablante para referirse directamente a su grupo endógeno. En teoría, y dependiendo del contexto, cualquier estructura variable del discurso puede ser ideológicamente ‘marcada’. La entonación específica, la tensión o el volumen en la expresión de una palabra o frase pueden ser interpretadas como sexista o racista. La preferencia por temas específicos puede expresar una ideología machista o neoliberal, y así sucesivamente.

Debe enfatizarse que las ideologías pueden influenciar sólo las estructuras del discurso contextualmente variables. Obviamente las estructuras gramaticales obligatorias no pueden marcarse ideológicamente porque ellas son las mismas para todos los hablantes del idioma y en ese sentido son ideológicamente neutrales. Sin embargo, puede haber algún debate, acerca de si algunas reglas gramaticales generales son ideológicamente inocentes, como es el caso de las expresiones de género. Algunas estructuras variables son ideológicamente más ‘sensibles’ que otras. Por ejemplo los significados son más sensibles al marcado ideológico que las estructuras sintácticas, porque las ideologías son sistemas de creencias y las creencias característicamente tienden a ser formuladas como significados en el discurso. Las estructuras sintácticas y las figuras retóricas tales como las metáforas, las hipérboles o los eufemismos se usan para dar o restar énfasis a los significados ideológicos, pero, como estructuras formales, ellos no tienen ningún significado ideológico. Así, no hay ningún tipo de hipérbole, pronominalización, o entonación específicamente racista o antirracista –aunque haya preferencia por metáforas racistas o sexistas– sólo los significados que son modificados por ellas.

Nosotros hemos presupuesto que las estructuras ideológicas del discurso son organizadas dentro de los constreñimientos de los modelos del contexto, pero también como función de las estructuras de las ideologías subyacentes y las representaciones sociales y modelos controlados por ellas. Así, si las ideologías son organizadas por la bien conocida polarización intra y extragrupal, entonces también podemos esperar que tal polarización sea ‘codificada’ en el habla y en el texto. Esto puede manifestarse, como hemos sugerido, por el uso de los pronombres *nosotros* y *ellos*, pero también por los posesivos y demostrativos tales como *nuestra gente* y *esa gente*, respectivamente.

Así, presumimos que el discurso ideológico es generalmente organizado por una estrategia general de auto-presentación positiva (alarde) y la presentación negativa del otro (detracción). Esta estrategia puede operar en todos los ámbitos, de tal manera, generalmente que se hace énfasis en nuestras cosas buenas y se desestiman nuestras cosas malas y se hace lo contrario con los Otros, cuyas cosas malas serán destacadas, y de quienes las cosas buenas se empequeñecerán, se esconderán o se olvidarán.

Cuando al discurso se aplica este principio polarizante general se afectan tanto las formas como los significados. Así, nosotros podemos reforzar las propiedades negativas de los terroristas informando actos repugnantes cometidos por ellos (un asunto de significado o de contenido), pero entonces se acentúan las características formales extensa y repetidamente: inserción en primera página, con grandes titulares, con fotografías repugnantes, y así sucesivamente. También podemos hacer esto con el uso de recursos sintácticos, por ejemplo informando de actos repugnantes llevados a cabo por agentes activos, responsables, esto es, refiriéndose a ellos en posiciones tópicas primarias en cláusulas y oraciones, y

no como agentes implícitos o en oraciones en voz pasiva en las cuales se resta énfasis a los agentes.

En otras palabras, hay muchas maneras discursivas de reforzar o mitigar las cosas buenas/malas de *nosotros/ellos*, y de marcar ideológicamente el discurso. En el análisis crítico del discurso (ACD) ésta es la teoría más o menos normal. Podemos resumir algunas de las maneras como los discursos codifican las ideologías subyacentes en la Tabla 1, haciendo énfasis en que ninguna de las estructuras del discurso codifica singularmente a una función comunicativa e interaccional —es decir, todas esas estructuras también pueden usarse por otras razones y para otras funciones. La tabla puede ofrecer sólo una selección pequeña de estructuras del discurso. Está organizada según los ámbitos del discurso, tales como significados, léxicos, sintaxis, estructuras profundas, formatos, estructuras retóricas y estructura interaccional, tanto globales como locales —es decir, por Formas, Significados y Acciones. En cada uno de estos ámbitos podemos encontrar la codificación de ideologías subyacentes, y esto generalmente ocurre al hacer énfasis a o restando énfasis de muchas maneras a las propiedades buenas o malas de Nuestro propio grupo y las propiedades buenas o malas del Otro grupo¹⁴.

PROBLEMAS DEL ANÁLISIS DEL DISCURSO IDEOLÓGICO

INTENCIONALIDAD

Dentro del marco del análisis del discurso ideológico presentado hasta ahora, hay varios asuntos y problemas que necesitan atención especial.

El primer problema que me gustaría tratar puede etiquetarse con el polémico concepto de ‘intencionalidad’, entendida aquí en el sentido de la teoría de la acción, y no en el sentido filosófico de ‘aboutness’, por ejemplo de proposiciones¹⁵. Tanto como participantes ideológicos así como analistas podemos preguntarnos si rasgos específicos del discurso, tales como oraciones en voz pasiva o nominalizaciones son aspectos ‘intencionales’ del discurso ideológico, o si tales estructuras son principalmente automatizadas y, en consecuencia, escasamente controladas por la conciencia. Los participantes pueden darse cuenta

14 Para los estudios críticos de ideología en el discurso, ver, por ejemplo: Caldas-Coulthard, C.R. & Coulthard, M. (Eds.). (1996). *Texts and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis*. London, England: Routledge. Fairclough, N.L. (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. Harlow, England: Longman. Fowler, R. (1991). *Language in the news: Discourse and ideology in the British press*. London New York: Routledge. Kress, G. & Hodge, B. (1979). *Language and ideology*. London: Routledge & Kegan Paul. Van Dijk, T.A. (1995). “Discourse Semantics and Ideology”. *Discourse & Society*, 6(2): 243-289; (1998a). *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage; (1998b). “Opinions and ideologies in the press”. In A. Bell & P. Garrett, *Approaches to media discourse*. Oxford: Blackwell; (1999). “Context models in discourse processing”. In: van Oostendorp, Herre, & Goldman, Susan R. (Eds.), *The construction of mental representations during reading*. (pp. 123-148). Mahwah, NJ, USA: Lawrence Erlbaum Associates; (2001). “Discourse, ideology and Context”. *Folia Linguistica XXXV/1-2*, 11-40; Van Dijk, T.A. (2004). “Discourse, knowledge and ideology”. In Martin Pütz, JoAnne Neff & Teun A. van Dijk (Eds.), *Communicating Ideologies. Multidisciplinary Perspectives on Language, Discourse and Social Practice*. (pp. 5-38). Frankfurt/Main: Peter Lang. Wodak, R. (1989). *Language, Power, & Ideology: Studies in Political Discourse*. Amsterdam: Walter Benjamins. Wodak, R. & Meyer, M. (Eds.). (2001). *Methods of critical discourse analysis*. London: Sage.

15 Brand, M. (1984). *Intending and acting. Toward a naturalized action theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Tabla 1
ALGUNAS EXPRESIONES DE LA IDEOLOGÍA EN EL DISCURSO

Contexto	<ul style="list-style-type: none"> • El hablante habla como miembro de un grupo social; y/o se dirige al destinatario <i>como</i> miembro del grupo; modelos del contexto ideológicamente prejuiciados: representaciones subjetivas del evento comunicativo y de sus participantes como miembros de categorías o grupos.
Texto, Discurso, Conversación	<ul style="list-style-type: none"> • Estrategia global: presentación/acción positiva de Nosotros, presentación/acción negativa de Ellos: –Enfatizar Nuestras cosas buenas, y Sus cosas malas, y –Restar énfasis a Nuestras cosas malas, y Sus cosas buenas
Significado	<ul style="list-style-type: none"> • Temas (macroestructuras semánticas) • Seleccionar/Cambiar temas positivos/negativos sobre Nosotros/Ellos. • Significados Locales y coherencia • Significados de Positivos/Negativos para Nosotros/Ellos son • Manifestación: Explícita vs. Implícita • Precisión: Preciso vs. Vago • Textura: Detallada/fina vs. Amplia/basta • Ámbito: General vs. Específico, detallado • Modalidad: Nosotros/Ellos Deber/Tener que... • Evidencia: Nosotros tenemos la verdad vs. Ellos están equivocados • Coherencia local: basada en modelos prejuiciados • Negadores (negación de Nuestras cosas malas): ‘Nosotros no somos racistas, pero...’ • Léxico: Selección de términos Positivos/Negativos para Nosotros/Ellos (por ejemplo, ‘terrorista’ vs. ‘luchador por la libertad’)
Forma	<ul style="list-style-type: none"> • Sintaxis: Enfatizar/desestimar Acción Positiva/Negativa de Nosotros/Ellos • Oraciones divididas vs. oraciones no divididas (“Es X quien...”) • Voz Activa vs. voz Pasiva (“EE.UU. invade Irak” vs. “Irak invadida por EE.UU.”) • Cláusulas/proposiciones completas vs. nominalizaciones (“La <i>invasión</i> a Irak”). • Estructuras profundas: Entonación, etc. Hacer/Restar Énfasis a Nuestras/Sus cosas Buenas/Malas. • Formato (esquema, superestructura: forma total) • Significados Positivos/Negativos para Nosotros/Ellos en: <ul style="list-style-type: none"> –Primero, las categorías dominantes (p.ej., Titulares, Títulos, Resúmenes, Conclusiones) vs. categorías últimas, subordinadas... –Estructuras de argumentación, estructura, topoi (argumentos estereotipados, por ejemplo, ‘Por su propio bien’) –Falacias que concluyen falsamente Nuestras/Sus cosas Buenas/Malas, p.ej. sobregeneralizaciones, autoridad, etc., –Estructuras retóricas haciendo o restando énfasis a Nuestras/Sus cosas Buenas/Malas, mediante: <ul style="list-style-type: none"> ·Formas: Repetición ·Significados: comparaciones, metáforas, metonimias, ironía; eufemismos, hipérboles, juegos de números, etc.
Acción	<ul style="list-style-type: none"> • Actos de habla, actos comunicativos e interacción • Actos de habla que dan por supuestas Nuestras/Sus cosas Buenas/Malas: promesas, imputaciones, etc. • Estrategias de interacción que implican Nuestras/Sus cosas Buenas/Malas: Cooperación, acuerdo.

de tales situaciones cuando son criticados por una palabra sexista o racista y entonces se defienden afirmando ‘que ellos no quisieron decir eso’, o que esa ‘no era su intención’.

También por estas razones, muchos principios en el análisis de la interacción excluyen las intenciones de sus objetos de investigación, por ejemplo, con el argumento de que las intenciones no pueden observarse directamente, y segundo, que lo que cuenta socialmente es cómo son entendidos (escuchados) los discursos por los participantes, cualesquiera sean lo las intenciones del hablante¹⁶. Éste también es un principio de algunos tratamientos legales y políticos a acciones y discursos sociales –sea que uno intente hacer un comentario sexista, racista u otro comentario ofensivo, uno está sujeto a saber las posibles interpretaciones y las consecuencias de su discurso. En otros términos, lo que cuenta son las (previsibles) consecuencias sociales, y no las intenciones (buenas o malas).

Si bien social y legalmente tal posición puede ser legítima, teóricamente plantea problemas. De hecho, no hay fundamento a priori por el cual deban favorecerse las *interpretaciones* subjetivas de destinatarios por sobre las *intenciones* igualmente subjetivas de los hablantes. De hecho, ninguna de ellas es ‘observable’, y las dos son nociones igualmente vagas. En términos cognoscitivos, las dos son (fragmentos de) modelos mentales de algún tipo. Los hablantes pueden ‘defender’ sus ‘buenas’ intenciones remitiéndolas a otros discursos y actos, o citando fuentes que puedan garantizar intenciones. Los destinatarios fortalecen sus interpretaciones si no son los únicos que interpretan un discurso de una determinada manera. Si los hablantes y los destinatarios son antagonistas ideológicos, tal situación puede típicamente desembocar en un conflicto –y algunos conflictos incluso terminan en la corte, por ejemplo, cuando alguien publica un artículo racista o hace un comentario racista en un discurso público.

Así, teóricamente debe tenerse presente que, como tales, las palabras, las frases, los temas o las entonaciones no son ideológicamente perjudicados. Es su uso específico en situaciones comunicativas específicas lo que los hace tales –como sabemos ocurre con el uso de palabras racistas obvias como “negro” por, digamos, un miembro del KKK, o por un líder afroamericano, respectivamente. Parte de este contexto es no sólo quién habla a quién y en qué papel, sino también las intenciones del hablante, sea que éstas se hagan explícitas o no en el discurso. Claro, por su frecuente uso ideológico, las palabras pueden remitir a asociaciones fuertes con significados ideológicos, como es el caso del “libre mercado”. Sin embargo, siempre son el texto, el contexto, y el uso de las palabras los que son ideológicos: la frase “libre mercado” frecuentemente puede usarse tanto en un tratamiento neoliberal como en uno anti-neoliberal, siendo una posición a favor, y la otra en contra.

Así, si los modelos mentales subyacentes o las representaciones sociales de hablantes no son controlados por alguna ideología, entonces, por definición, tampoco lo son las intenciones y el modelo mental del contexto; en consecuencia, el discurso no puede ser ideológicamente perjudicado. Los destinatarios que no conocen al hablante (tampoco sus representaciones sociales e ideología) pueden así muy bien malentender o malinterpretar al hablante. A menudo, tales malentendidos pueden ser resueltos mediante preguntas, explicaciones o negociación adicionales (“¿Qué quiere usted decir...?”).

16 Duranti, A. (2001). “Intentionality”. In A. Duranti (Ed.), *Key Terms in Language and Culture* (pp. 129-131). Malden, MA: Blackwell.

En otras palabras, sea que adoptemos o no una posición social o legal en la cual las ‘buenas intenciones’ no cuentan en el discurso, sino que lo que cuenta es cómo el discurso llega y es interpretado, necesitamos hacer énfasis en que teóricamente necesitamos considerar las intenciones y las interpretaciones como parte de la comunicación ideológica. Sólo entonces seremos capaces de explicar las disputas, los problemas y los conflictos ideológicos así como otras propiedades de la interacción ideológica. Las intenciones no son ni más ni menos misteriosas que las interpretaciones –ellas son tal para cual, esto es, modelos mentales subjetivos de los participantes. Y sólo (cuando estemos concientes de eso) es cuando seremos capaces de formular preguntas más detalladas tales como cuáles propiedades del discurso pueden ser conscientemente controladas, y cuáles no.

Así, en general la selección de un tema es evidentemente más ‘intencional’ que la estructura sintáctica detallada o la entonación de una frase. La selección de palabras está a medio camino (entre la selección de tema y la estructura sintáctica) –la lexicalización es principalmente automática dado que tiene como base los modelos mentales subyacentes y el léxico, pero a menudo las palabras específicas son deliberadamente escogidas, y dependen del género y el contexto (que son) bastante controlados, sobre todo en la comunicación escrita. No hay ninguna duda de que en un importante discurso político de un presidente o de un candidato presidencial prácticamente cada palabra es escogida en función de sus presuposiciones e implicaciones ideológicas y comunicativas. Es decir, cuando el mando comunicativo general es estricto, la expresión del discurso ideológico se hace más consciente. En algunos contextos, por otro lado, tanto el control del discurso como el control ideológico serán en gran medida automatizados.

(SOBRE)INTERPRETACIÓN IDEOLÓGICA

Las estructuras del discurso tienen muchas funciones: cognoscitivas, interaccionales y sociales. Ninguna de ellas es exclusivamente ideológica. Por ejemplo, las oraciones en voz pasiva y las nominalizaciones esconden o sirven de fondo a la actuación. Esto puede tener una función ideológica en el texto o el contexto ideológicamente prejuiciados –por ejemplo, para mitigar nuestra actuación y responsabilidad respecto a acciones negativas, podemos llevar localmente la estrategia ideológica discursiva general de la autopresentación positiva intragrupal.

Sin embargo, debemos tener cuidado de no sobreinterpretar los datos del discurso. A menudo se usan oraciones en voz pasiva y nominalizaciones cuando los agentes son desconocidos, cuando acaban de mencionarse y no deben repetirse, o cuando se enfoca a otros participantes –como se hace con las víctimas de acciones violentas en lugar hacerlo con los perpetradores. Esto significa que tales datos nunca deben ser descritos aisladamente, sino en relación con el texto (co-texto) en conjunto y con respecto al contexto –quién está hablando con quién, cuándo, y con qué intención. Lo más importante, también teóricamente, es comprender que el discurso no es sólo expresar o reproducir ideologías. Las personas hacen al mismo tiempo muchas otras cosas con las palabras.

CONTEXTUALIZACIÓN

La teoría del procesamiento ideológico del discurso perfilada arriba tiene un componente explícito que da cuenta de la contextualización, definida en términos de modelos de contexto subjetivos de los participantes. Estos modelos dinámicamente actualizados representan lo continuamente relevante para cada participante en cada momento del texto o del

habla. Hemos visto que ese contexto modela la producción y comprensión del discurso. También hemos presupuesto que estos modelos de contexto pueden ser ideológicamente prejuiciados, por ejemplo, cuando los hablantes se representan y evalúan a sus interlocutores en términos de ideología racista, sexista u otra. Los modelos ideológicos de contexto normalmente llevan a discursos ideológicos o a interpretaciones ideológicas del discurso. Sin embargo, también hemos visto que la expresión de obediencias ideológicas puede ser (en parte) controlada. Respecto al problema de intencionalidad discutida anteriormente, esto significa que podemos tener discursos que se producen en un contexto ideológico pero apenas muestran rastros o marcadores de tal contexto (incluso la ideología del hablante) —o por lo menos no muestran ninguna expresión explícita que sea interpretada como ideológica por muchos de los destinatarios. Pero otros destinatarios pueden muy bien ser capaces de entender las expresiones ideológicas ‘codificadas’ —expresiones que para otros destinatarios pueden permanecer veladas. Por consiguiente, es crucial para todo análisis del discurso ideológico, hacer explícito cuál es exactamente la situación social y cómo es representada por los participantes en sus modelos de contexto. Si un destinatario, basado en experiencias anteriores, define a un hablante como un chauvinista masculino, entonces mucho de lo que él diga será ‘escuchado’ como una expresión de machismo sea que haya o no señales de contextualización que garanticen tal interpretación.

Como observadores externos o analistas de tales interacciones esto puede plantear el problema de (sobre)interpretación discutido anteriormente: ¿qué hacer si no podemos encontrar expresiones abiertas de ideología? Desde mi punto de vista, no debemos preocuparnos tanto por lo que los analistas puedan hacer o dejar de hacer sino más bien por lo que hacen realmente los participantes. Así, si los destinatarios interpretan los discursos como ideológicos sobre bases contextuales, aun cuando no haya ningún marcador ideológico evidente, entonces debemos considerar tales ‘(sobre)interpretaciones’ en la teoría. Es decir, los modelos mentales que construyen los receptores cuando interpretan el discurso pueden también ser contruidos sobre la base de inferencias acerca de las intenciones ideológicas de los hablantes, inferencias hechas a partir de previas experiencias, rumores u otra información confiable acerca del hablante. De hecho, ésta es, en primer lugar, la manera como ‘escuchamos’ a los hablantes: basados en modelos de ‘impresiones’ generales previas de ese hablante. No hay duda que esto también puede llevar a interpretaciones ideológicas prejuiciadas de discursos —sobre todo cuando hablantes individuales son juzgados no sobre la base de discursos previos u otras prácticas sociales sino sobre la base del número de miembros de su grupo. Obviamente, la teoría también debe responder por tales prejuicios ideológicos.

IDEOLOGÍA, CONOCIMIENTO Y PRESUPOSICIÓN

La distinción entre ‘mera’ ideología y ‘verdadero’ conocimiento ha sido parte de la discusión sobre la ideología desde la invención de esa noción por Destutt de Tracy hace más de 200 años. Aunque esa distinción tiene muchas implicaciones que no pueden discutirse en este trabajo, deben hacerse aquí algunos comentarios pertinentes para el análisis del discurso ideológico.

Primero que todo, defino el conocimiento como las creencias certificadas y compartidas por una comunidad (de conocimiento) dónde la certificación tiene lugar por el criterio (epistémico) históricamente variable o por ‘métodos’ (por ejemplo, la observación, la experiencia directa, las fuentes fiables, la inferencia, los experimentos y otros ‘métodos’) de esa comunidad. En otras palabras, el conocimiento no es ‘la creencia justificada verdade-

ra', como la ha definición clásicamente la epistemología, sino las creencias aceptadas por una comunidad. Dicho de otro modo, nuestra definición es pragmática, en lugar de semántica, y relacionada con una teoría consensual de conocimiento restringida a comunidades de conocimiento específicas. Por un lado, esto hace relativo e intersubjetivo al conocimiento, esto es, relativo a una comunidad y sus miembros; pero, por otro lado, 'objetivo' dentro de la comunidad, sobre la base de la certificación socioculturalmente aceptada en esa comunidad.

Segundo, debe reiterarse que —a diferencia de algunas concepciones críticas del conocimiento— nuestra teoría de la ideología *no* implica que todo el conocimiento sea ideológico. Al contrario, es el conocimiento general compartido por una comunidad (el terreno común) que constituye el fundamento de *todas* las representaciones sociales de una comunidad y, en consecuencia, también de las ideologías de los varios grupos sociales de tal comunidad. El forcejeo y el debate ideológicos presuponen tal conocimiento general. Por ejemplo, para tener posiciones ideológicas diferentes sobre la inmigración, los miembros necesitan en primer lugar saber qué es inmigración.

Sin embargo, como se han definido anteriormente, las ideologías son la base de las representaciones sociales de grupos, incluyendo su conocimiento. Es decir, el *conocimiento de grupo* bien puede estar fundamentado ideológicamente. Así, si los racistas alegan 'saber' que los negros son intelectualmente inferiores, entonces tal 'conocimiento' es evidentemente ideológico: puede ser conocimiento para ellos, pero hoy es mera creencia prejuiciada, para otros —y puede haber sido una creencia consensual y, por tanto, conocimiento, hace dos siglos.

Nótese, sin embargo, que ése es también el caso para creencias que muchas personas pueden sostener que son verdad, como el conocimiento feminista sobre las desigualdades del género, siempre que haya grupos que crean que ese conocimiento es una creencia 'meramente feminista'. Sólo si una creencia es compartida y presupuesta en todo discurso por todos los grupos en una cultura, es cuando podemos hablar de conocimiento cultural general —no obstante que haya grupos sociales (estudiosos, movimientos sociales) que desafíen tales creencias consensuales.

Entonces, en el análisis del discurso ideológico, queremos examinar los textos con proposiciones que se afirman o se presuponen (ser verdad, ser compartido, o ser dado por sentido), y, consecuentemente, se presentan como conocimiento. Sin embargo, el análisis del contexto puede revelar que los hablantes afirman o presuponen tal conocimiento en su condición de miembros de grupo, en cuyo caso el conocimiento bien puede ser ideológico y calificado de 'mera creencia' o prejuicio por los miembros de otros grupos. A menudo, los miembros de grupo saben que las creencias que ellos sustentan no son (todavía) compartidas por otros grupos, y en ese caso ellos afirmarán y explícitamente (tratarán de) certificar(án) tales creencias como conocimiento en su comunicación con los miembros de otros grupos. A propósito, éste no es sólo el caso para creencias prejuiciadas, creencias religiosas, supersticiones, sino también para muchas creencias científicas u otras 'nuevas'.

En consecuencia, una buena prueba empírica para distinguir el conocimiento cultural general del 'conocimiento de grupo' y de las ideologías, es el uso de presuposiciones en todos los discursos públicos de todos los grupos en una cultura y en *un momento dado*. Claro, más adelante puede resultar que tal conocimiento estuviese ideológicamente fundamentado pero, en ese caso, ya no sería generalmente presupuesto.

De esta discusión debe concluirse que, por lo menos de acuerdo con las definiciones de conocimiento y de ideología dadas aquí, no es cierta la suposición de que todo conocimiento es ideológico. De nuevo, las creencias de un grupo pueden ser ideológicas para algunos observadores o analistas críticos, desde el punto de vista externo, de otra comunidad epistémica, pero si esas creencias son generalmente aceptadas por los miembros de una comunidad, tales creencias, por definición son denominadas, presupuestas, usadas y consideradas como conocimiento.

EL ANÁLISIS DE LA IDEOLOGÍA COMO 'ANÁLISIS CRÍTICO'

La teoría de la ideología y del discurso tal como aquí se presenta y en la cual se definen las ideologías en términos generales, y no meramente como dominantes o como legitimación para la desigualdad, puede dar la impresión de haber perdido su arista 'crítica'. Nada es menos cierto. Al contrario, esta teoría ofrece un marco mucho más explícito para el estudio crítico. Las definiciones que hemos hecho de las ideologías, pueden ser usadas como fundamento para el análisis de los discursos y las prácticas sociales tanto de los grupos dominantes como de los dominados, tanto para los de la opresión como para los de la resistencia. Es por esto que podemos hablar tanto de la ideología racista como de la anti-racista, de la sexista como la feminista, de la neoliberal y de la socialista. En otros términos, no seguimos la vieja distinción de Mannheim (1936)¹⁷ entre las ideologías y utopías. Las estructuras básicas y las funciones de las ideologías son las mismas: auto-representar al grupo y la membresía e identificación de sus miembros, organizar sus prácticas o luchas sociales y promover los intereses del grupo y sus miembros con respecto a otros grupos.

De esto se desprende que es teóricamente incoherente e improductivo reservar la noción de ideología y la crítica ideológica sólo para las ideologías dominantes. De hecho, es característico del discurso ideológico atribuir las ideologías sólo a 'nuestros' antagonistas y 'la verdad' a 'nosotros'. Sin embargo, así como necesitamos una noción general de poder que también puede incluir formas de resistencia o de contrapoder, necesitamos una noción general de ideología. El análisis crítico del discurso puede entonces muy bien enfocar especialmente a los grupos dominantes y sus ideologías.

Una teoría más explícita de la ideología y sus relaciones con el discurso como la que hemos presentado aquí permite el análisis mucho más detallado de los procesos que se desarrollan en la adquisición, usos y cambios de ideologías en el discurso. Un ACD adecuado requiere de instrumentos teóricos precisos, no nociones vagas, tradicionales (tales como la de 'falsa conciencia'). Su pertinencia crítica depende de la precisión de su análisis, de la selección de sus objetos de análisis y crítica, de sus objetivos y de la posición ética y política de los estudiosos que se dedican a él.

IDEOLOGÍA VS DISCURSO

Hay áreas de investigación, como la psicología discursiva por ejemplo, que reducen las estructuras mentales (tales como las actitudes) a estructuras discursivas, con el argumento de que los discursos son observables y son sociales, mientras que las mentes no lo

17 Mannheim, K. (1936). *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge*. London New York: K. Paul, Trench, Trubner & Co. Harcourt, Brace and company.

son. Esto implica que, desde esa perspectiva, las ideologías no pueden ser definidas en términos de algún tipo de representación mental, sino sólo en términos de las estructuras del discurso que las expresa o representa. En otro trabajo sobre ideología hay una tendencia a identificar ideología con discurso y otras prácticas sociales.

Aunque la teoría aquí presentada obviamente da cuenta del discurso ideológico, no *reduce* las ideologías a sólo el discurso —ni lo hace con otras nociones cognoscitivas tales como conocimiento, opiniones, actitudes o normas y valores. Estas nociones cognoscitivas son de un orden teórico distinto —se usan en una teoría de la mente— del de una teoría del discurso que es una teoría de interacción social.

Uno de los argumentos contra la reducción de las ideologías u otras creencias socialmente compartidas es que pueden ser expresadas, representadas o producidas no sólo por el discurso, sino también por otras prácticas sociales, como la dominación, el empoderamiento, la discriminación, la opresión, la exclusión, la resistencia, la oposición, el disenso, y así sucesivamente. Además, las personas pueden ‘tener’ ideologías sin realmente expresarlas o actuar todo el tiempo de acuerdo con ellas. De hecho, las personas a veces NO pueden actuar (no trabajan, no votan, etc.) cuando se espera que lo hagan por razones ideológicas —como en el caso de declararse una huelga. La reducción de la ideología al discurso no permite un análisis ideológico de otras prácticas sociales. Es cierto que generalmente las ideologías son expresadas, adquiridas y reproducidas explícitamente por el discurso, pero no exclusivamente por él. Muchas ideologías, tales como el sexismo, están siendo adquiridas y practicadas por imitación de las acciones de otros, no sólo por explicaciones discursivas o por maestros.

Es falaz el argumento que parece favorecer un acercamiento exclusivamente discursivo a la ideología, sobre la tesis de que los discursos son más ‘sociales’ y ‘observables’ que las mentes. Primeramente, hemos hecho énfasis en que las ideologías son creencias de grupo compartidas, esto es, son tanto social como mentalmente compartidas. Igual que los idiomas, las ideologías son sociales, porque sus funciones también son sociales. Segundo, normalmente se definen los discursos como estructuras abstractas de forma, significado e interacción —y no (meramente) como ondas sonoras o marcas gráficas/visuales/electrónicas o movimientos musculares que físicamente los expresan. Los elementos lexicales, las estructuras sintácticas, los significados y las interacciones no pueden ser ‘observados’ directamente, sino que son sujetos a interpretaciones e igualmente cualesquiera objeto abstracto de la teoría lingüística, o constructos mentales de los usuarios del idioma. En otros términos, a menos que uno niegue la naturaleza cognoscitiva del significado y la comprensión, cualquier definición empírica de discurso implica nociones cognoscitivas de algún tipo.

En suma, rechazar las nociones cognoscitivas tales como conocimiento, creencias, opiniones e ideologías, entre otras, sobre la base de su ‘observabilidad’ es una falacia conductista (en términos de los defensores contemporáneos de tales perspectivas, quizás mejor llamada ‘interaccionista’). Una sólida teoría del discurso ideológico relaciona explícitamente ideologías y discursos, pero como objetos teóricos o empíricos de tipo diferente.

LA ADQUISICIÓN DISCURSIVA DE IDEOLOGÍAS

Aunque las ideologías pueden ser adquiridas por la socialización de grupo en muchas prácticas sociales, por ejemplo, en la casa, en la escuela, en el trabajo o en el bar, las

fuentes primarias y los medios del 'aprendizaje' ideológico son el habla y el texto. Es decir, las ideologías normalmente no son adquiridas imitando meramente las acciones de otros miembros de grupo. Tales procesos de observación y participación normalmente se acompañan de razones y explicaciones (por ejemplo, 'Nosotros no admitimos X, porque las personas como nosotros no se mezclan con personas como X) que pueden implicar (tácita o explícitamente) auto-atruciones de superioridad y atribuciones de inferioridad o 'diferencia' a otros.

Así, desde la infancia, los niños gradualmente aprenden algunos elementos básicos de ideologías de género, de etnicidad, de clase, de religión, de política, y así sucesivamente, creciendo, participando y educándose en los respectivos grupos sociales de que son miembros. Cada uno de estos grupos tiene modos más o menos explícitos, formalizados e institucionalizados de enseñar las ideologías a los nuevos miembros, por ejemplo, mediante reuniones especiales, la instrucción, la catequesis, libros de texto, folletos de propaganda, sermones, y así sucesivamente, esto es, por medio de varios tipos de discurso.

Considerando que algunos géneros de discurso pueden fijar las ideologías más o menos implícitamente, el discurso ideológico didáctico es mucho más explícito al formular los contenidos generales del esquema ideológico del grupo: quiénes somos (de dónde venimos, cuál es nuestra apariencia, quién puede ser miembro de nuestro grupo, etc.); qué/a quién apoyamos, cuáles son nuestras normas y valores, quiénes son amigos y quiénes enemigos, cuáles son nuestros recursos de poder, etc.). Esto proporciona razones y argumentos en cuanto se refiere a las normas generales y valores, y en consideración de los intereses del grupo y sus miembros; sobre lo que es bueno y malo, justo o injusto. Da ejemplos, y proporciona imágenes de dioses y líderes venerados y de otras personas ejemplares. Cuenta historias sobre héroes y villanos.

Así, el discurso ideológico desarrolla gradualmente el marco ideológico general del grupo. Éste es un proceso lento. Los niños menores escasamente tienen nociones ideológicas. La mayoría de las ideologías son explícitamente adoptadas y aprendidas en la adolescencia o la temprana adultez —típicamente cuando las personas son estudiantes, y necesitan dar un significado más amplio tanto a sus acciones y objetivos como al mundo en que viven.

Éste no es el lugar para detallar el proceso de aprendizaje ideológico pero, si aceptamos que tal adquisición tiene lugar principalmente a través del discurso, entonces podemos conjeturar que esto pasa siguiendo el proceso inverso de la producción ideológica del discurso esbozada anteriormente. Las personas interpretan los discursos como modelos mentales. Los marcadores ideológicos como los enumerados en la Tabla 1 orientan a los destinatarios en la manera como son representados los actores de los grupos endógenos y de los grupos exógenos en tales modelos mentales. Tanto el texto como el contexto de la comunicación repetida del mismo tipo conducen a la generalización y abstracción de modelos mentales y a actitudes más generales, basadas en el grupo. Y finalmente, varias actitudes en una parcela de la sociedad pueden ser incluidas en proposiciones ideológicas más generales.

Es decir, las ideologías pueden aprenderse *desde abajo*, a saber, generalizando los modelos mentales (las experiencias, las historias concretas) hacia representaciones mentales socialmente compartidas y normalizadas, o *desde arriba* por la instrucción ideológica explícita por parte de ideólogos de varios tipos (líderes, maestros, sacerdotes, etc.). Algunas ideologías tenderán a ser aprendidas más explícitamente y, en consecuencia, desde arriba tales como aquéllas de metodología científica, religión, e ideologías políticas (el pacifismo, etc.). Otras son mucho más implícitas e integradas a las prácticas de vida cotidiana,

como las ideologías de género, raza o clase. Ellas tienden a ser explícitas en casos de conflicto, lucha o resistencia. Será una de las mayores tareas empíricas del análisis del discurso ideológico examinar sistemáticamente las estructuras y estrategias de estos diferentes tipos de discursos ideológicos y su papel en la adquisición y reproducción de ideologías por los miembros de grupos, y por los grupos en conjunto. Muchos de estos procesos sociales y cognoscitivos de adquisición pueden estudiarse por el análisis sistemático de tales textos y contextos didácticos.

EJEMPLO

Finalmente examinaremos un ejemplo. Consideremos el siguiente artículo de fondo publicado en el *The Sunday Telegraph* el 8 de agosto de 2004:

The Sunday Telegraph

PinkoPaper (periódico *pinko*)
08/08/2004)

La semana pasada el izquierdista Instituto para la Investigación de la Política Pública (IPPR, por sus iniciales en inglés), con tambaleante previsibilidad, produjo otro informe que intenta persuadirnos de que todavía el Gobierno no está haciendo lo suficiente para disminuir la diferencia de ingreso entre “ricos y pobres”.

Los más pensantes comentaristas de la Izquierda han empezado a ver eso como un callejón sin salida. Como escribió John Rentoul de *The Independent*: “Las tendencias en la distribución del ingreso y la riqueza en las economías libres están más allá del poder de influencia de los gobiernos democráticos... [la Tesorería] debe decirle al IPPR que lo empuje.”

Pero un periódico en Gran Bretaña todavía es resueltamente redistribucionista, al publicar un artículo principal que alaba el IPPR bajo el subtítulo “El aumento en la desigualdad británica del ingreso y la riqueza marca una tendencia preocupante”. No, no era el *Morning Star*. Era el *Financial Times*.

En verdad, esto fue menos sorprendente de lo que podría parecer. Desde hace varios años el *FT* se ha estado poniendo más y más rosado en sus enfoques políticos: después de todo, apoyó a Neil Kinnock en 1992.

Si esto es lo que los sanamente avaros lectores del *FT* esperan encontrar es otra cuestión. Su circulación en el Reino Unido totalmente pagada ha caído en un tercio durante los últimos cuatro años, y su circulación es ahora de apenas 100.000. La posición política del *FT* ha ayudado a ganar a su jefe, Marjorie Scardino, una “damehood” (señoría). Dudamos que esto sea de algún modo un consuelo para los accionistas de la compañía.

Para este autor, los lectores y el analista por igual, el autor de este editorial es un editor de un periódico conservador británico y, como tal, miembro de un grupo ideológico. Con esta información en su modelo de contexto este editorial está siendo construido, interpretado y analizado como un texto ideológico.

El tema global del texto es una crítica a un informe de IPPR sobre las diferencias en el ingreso en el Reino Unido y al apoyo que el *Financial Times* da a este informe. Es decir, también es ideológico el tema global que organiza este editorial dado que las diferencias

entre ricos y pobres son un problema acerca del cual la Izquierda y la Derecha tienen actitudes diferentes, como también se muestra en este editorial.

El titular, expresando parte del tema principal, resume su crítica al *FT* usando el adjetivo y juego de palabras ‘pinko’, refiriéndose implícitamente a ambos: el color característico de las páginas del *FT*, por una parte, y al significado político de ser ‘rosado’, esto es, de ser influenciado por la Izquierda, asociado con el color rojo, por la otra. Al ser acusado de opiniones ‘izquierdistas’, se categoriza al *FT* así como un antagonista político del *Sunday Telegraph*, es decir, como parte del grupo exógeno, como Ellos. La aliteración ‘pinko paper’ retóricamente da énfasis a la característica negativa también atribuida al *FT*. Nótese que los titulares están primero y arriba, y normalmente en una tipografía más grande que la del texto —es decir, hay también marcadores visuales que dan énfasis a la importancia del tema global del texto.

El cuerpo del editorial proporciona una descripción de uno de Ellos, a saber el Instituto de Investigación de la Política Pública (IPPR), caracterizado principalmente como ‘izquierdista’ y, en consecuencia, como antagonista ideológico, y de estar cerca del gobierno laborista actual. La implicación política de tal descripción es que si uno de *Ellos* dice o escribe algo malo, eso también se aplica al resto de *Ellos*, esto es, a la Izquierda en general, y al gobierno laborista de Tony Blair en particular.

Según la estrategia ideológica global descrita anteriormente, el *Sunday Telegraph* —él mismo con ‘previsibilidad’ asombrosa— caracteriza el informe del IPPR en condiciones muy negativas, a saber, el ser ‘predecible’, implicando con eso que la Izquierda siempre dice las mismas cosas, mientras que el uso de la hipérbole retórica ‘tambaleándose’ da énfasis a esta característica negativa. El uso del adjetivo ‘otro’ tiene las mismas implicaciones ideológicas que la calificación negativa de ‘predecible’. Las comillas en “rico y pobre” no sólo marcan que ésta probablemente es la expresión del informe de IPPR, sino que al mismo tiempo los señala la distancia ideológica del *Sunday Telegraph* con respecto a tal descripción de diferencias de clase en el Reino Unido.

El segundo párrafo hace uso de una maniobra persuasiva muy conocida, que consiste en citar, aprobatoriamente a alguno de los antagonistas ideológicos como argumento en apoyo de la propia posición, argumentación falaz muy conocido, que implica que ‘si uno de ellos mismos lo dice, entonces debe ser verdad’. Este antagonista simplemente no es presentado ni descrito como periodista de *The Independent*, sino que también lo describe positivamente como ‘más pensante’, implicando ideológicamente con eso que otros en la Izquierda son ‘menos pensantes’ que es un eufemismo por ‘tonto’. En otros términos, la proposición ideológica subyacente en estas maniobras y descripciones son ‘Nosotros somos inteligentes y Ellos son tontos’, una apreciación que también se expresa en la bien conocida descripción aliterada derogatoria muy conocida de ‘la Izquierda Chiflada’ (*Loony Left*).

La cita de *The Independent* es una formulación directa de una actitud neoliberal sobre la redistribución del ingreso, como también sugiere la caracterización valorativa de ‘economías libres’; así mismo la expresión ‘más allá del poder de influencia de los gobiernos democráticos’ políticamente implica una norma de que los gobiernos no deben interferir en la economía —una proposición ideológica básica de la ideología neoliberal. Citando aprobatoriamente este fragmento, el *Sunday Telegraph* implica que está de acuerdo con esta proposición, y se auto-califica como portavoz de ideologías neoliberales. La metáfora ‘callejon sin salida’ es un rechazo ideológico negativo explícito a la redistribución del ingreso

en el cual pueden describirse los planes de acción política como tipos de camino —aquellos que tienen el futuro (están abiertos), y aquellos que no lo tienen (están cerrados).

El resto del editorial selecciona entonces al antagonista ideológico principal del editorial. A la prensa generalmente no le gusta criticar a la prensa. Sin embargo, en este caso, la aparente alineación con la Izquierda de un periódico del *establishment* para la comunidad comercial y, por tanto defensor potencial de puntos de vista conservadores y neoliberales, resulta una inaceptable traición para el *Sunday Telegraph* y, en consecuencia, es severamente criticada. La negación retórica “No era *The Morning Star*”, da énfasis a que esta posición ‘izquierdista’ del FT no se esperaba. La descripción del FT como “resueltamente redistribucionista” es una caracterización ideológica, hiperbólica, de una de las proposiciones de las ideologías izquierdistas o socialistas y, por lo tanto, es ideológicamente descalificada e (implícitamente) rechazada y criticada por el *Sunday Telegraph*.

En el penúltimo párrafo, la referencia “sorprendente” confirma la implicación inferida antes, en el sentido de que uno no esperaría tal posición ‘izquierdista’ del FT. Esto continúa con una descripción negativa más general del FT que se pone más “rosado y más rosado” desde hace años, en otros términos, más izquierdista —que a los ojos del *Sunday Telegraph* es, como tal, una descalificación. Estas palabras también proporcionan detalles locales a la referencia negativa global acerca del FT en el titular (“Pinko Paper”). Vemos que no hay mayor argumentación acerca del apoyo del FT al informe de IPPR. Basta que un periódico influyente apoye un informe izquierdista de una organización izquierdista para ser descalificado. Como un argumento para la declaración general que ‘explica’ esta posición del FT, a saber, que el FT se ha vuelto un periódico izquierdista, el *Sunday Telegraph* cita un caso de ‘evidencia histórica’: que el FT apoyó a Neil Kinnock, político izquierdista muy conocido. Como criterio de argumentación normal, el uso de un ejemplo para apoyar una evaluación general usualmente se calificaría como una falacia.

El último párrafo finalmente atribuye la criticada posición ‘izquierdista’ del FT a mala dirección, específicamente de su jefe Marjorie Scandino, y apoya el argumento diciendo que la circulación del FT en el Reino Unido “ha caído un tercio”, y el argumento se extiende y apunta que a los accionistas no les gustará eso. En otros términos, nosotros encontramos ‘legítimos’ argumentos comerciales contra la insostenible posición ideológica atribuida al FT: los únicos argumentos que el FT y sus accionistas entenderán. Note la aparentemente exhaustiva referencia a “su circulación en el Reino Unido totalmente pagada” que parece sugerir que la imputación no puede sostenerse cuando se tiene en cuenta la circulación completa (incluyendo la del extranjero) —una muy conocida falacia de manipulación de las estadísticas. Aparte de cuadrarse positivamente con los (“sanamente avaros”) accionistas del FT, al ser consistente con su ideología neoliberal, el *Sunday Telegraph* finalmente ataca a Scandino personalmente atribuyendo su *damehood* (señoría) a su posición política —un ataque personal en la forma de la muy conocida falacia *ad hominem*. La implicación política es obvia, pues está claro que se trata de una decisión de un gobierno laborista. Al atacar ideológicamente y descalificar al FT y a su directora, el *Sunday Telegraph* está apuntando al mismo tiempo a sus antagonistas principales: el Partido Laborista y a Blair.

Con estos pocos y sucintamente analizados ejemplos de un editorial, vemos cómo una ideología conservadora subyacente se articula en los textos rutinarios en la prensa. Se critica a una de las típicas proposiciones ideológicas de la Izquierda, que es la redistribución del ingreso, y con eso se critica a quienes la defienden: al IPPR, y sobre todo al importante periódico —que sorprendentemente— la apoya: el *Financial Times*. Las estrategias uti-

lizadas para descalificar a los antagonistas ideológicos siguen el esquema perfilado arriba –el tema negativo global en el titular, los juegos retóricos de palabras (‘pinko’), hipérboles (‘tambaleante’, ‘resueltamente’), metáforas (‘callejón sin salida’), falacias (las autoridades, sola evidencia del caso, *ad hominem*, etc.), selección de/y alabanza a antagonistas ideológicos que están de acuerdo con la posición de uno, y una descripción negativa general del antagonista ideológico y sus posiciones (‘predecible’, implícito ‘tonto’, ‘más y más rosado’), entre otras manipulaciones.

Obviamente, este texto sólo constituye un fragmento diminuto de la inmensa cantidad de posibles marcas ideológicas en el discurso. Sin embargo, este ejemplo ilustra cómo las ideologías subyacentes controlan gran parte de las estructuras de este texto, tales como el titular y el tema principal, los adjetivos, las citas, las descripciones de personas y de la institución, y mucha de su retórica. En un editorial breve como éste, el apropiado debate ideológico apenas se presenta –sólo se declara brevemente y se implica que el *Sunday Telegraph* rechaza la redistribución del ingreso y en general la interferencia del Estado en el mercado, esto es, rechaza cualquier posición ideológica ‘izquierdista’, caracterizándose y confirmando así como conservador en el contexto del Reino Unido, y más generalmente como neoliberal. La estrategia principal es no explicar por qué la redistribución del ingreso es “un callejón sin salida”, sino la de atacar personas influyentes e instituciones –y finalmente el gobierno– que puedan apoyar tal posición.

Nótese finalmente que este texto no es sólo cualquier texto accidental. Es un editorial de un importante periódico de ‘calidad’, en un país importante, posiblemente leído por centenares de miles de las personas. Incluso, aun cuando estos lectores sepan muy poco acerca de los detalles y posibles beneficios de la redistribución del ingreso, este editorial les ayudará a formarse ideas o a reforzarlas en sus mentes para tomar una posición firme contra tal idea (chiflada) ‘izquierdista’. Al mismo tiempo, el ataque contra el *Financial Times* y su directora significa que la lucha ideológica no es un sofisticado debate ideológico acerca de los pros y los contras de la redistribución del ingreso, sino una detracción populista de los antagonistas por medio de todos los trucos discursivos en el repertorio retórico –como los ataques *ad hominem* y la descripción negativa general de los oponentes.

Nuestro análisis también muestra cómo las ideologías se co-producen y reproducen institucionalmente por poderosas empresas (mercantiles) como los periódicos. Sus editoriales expresan directamente el punto de vista editorial dominante, y son, a su vez los portavoces fieles de los dueños. Es decir, los discursos ideológicos son discursos colectivos de grupos, y de muchas maneras indirectas y sutiles reflejan las posiciones ideológicas de sus organizaciones y sus intereses.

Deben analizarse con cuidado tales vínculos entre la empresa, los contenidos del periódico y las posiciones ideológicas que puede mostrarse por el hecho mismo de que el *Sunday Telegraph* critica que otros periódicos, como el *Financial Times*, a veces pueden defender ideológicamente políticas ‘inconsistentes’ como la de distribución de la riqueza. De la misma manera en que las ideologías pueden ser complejas, y combinan a veces grupos de elementos incoherentes, también el discurso ideológico no siempre es una manifestación directa, coherente y transparente de las ideologías subyacentes. Como hemos sugerido antes, todo depende del contexto. El control ideológico no es determinista sino estratégico.

CONCLUSIONES

Contra el fondo de una teoría multidisciplinaria de la ideología, este trabajo resume algunas de las relaciones entre ideologías y discurso. Definidas como representaciones de grupos socialmente compartidas, las ideologías son los fundamentos de las actitudes de grupo y otras creencias, y así también del control 'parcial' de prejuiciados modelos mentales personales que sustentan la producción del discurso ideológico. Esta teoría no sólo da cuenta de las maneras como se producen y se entienden los discursos ideológicos, sino también cómo las ideologías mismas son discursivamente producidas por los grupos y adquiridas por sus miembros. Se enfatiza que las ideologías no sólo son expresadas por el discurso –y de allí que no debe reducirse tampoco al discurso– sino también pueden expresarse y representarse por otras prácticas sociales. Sin embargo, la adquisición y legitimación ideológica, y en general las opiniones ideológicas son usualmente discursivas.

Se muestra cómo las ideologías se relacionan con el conocimiento. Así la presunción de que todo el conocimiento es ideológico se rechaza como demasiado estricta, porque el conocimiento cultural general se presupone y es aceptado por todos los grupos ideológicamente diferentes. También se defiende que una teoría general de la ideología como la que se presenta aquí no pierde su arista crítica –al contrario, una teoría más explícita de la ideología está mejor equipada para examinar críticamente las ideologías y sus prácticas discursivas.

Cuando las ideologías son proyectadas sobre el discurso, se expresan típicamente en términos de sus propias estructuras subyacentes, tales como la polarización entre la descripción positiva del grupo endógeno y la descripción negativa del grupo exógeno. Esto puede tener lugar no sólo explícitamente por medios proposicionales (los temas, los significados, etc.), sino también por muchas otras manipulaciones discursivas que dan o quitan énfasis a Nuestras/Sus Cosas Buenas/Malas, como los titulares y la posición, las estructuras sonoras y visuales, la lexicalización, la estructura sintáctica, los movimientos semánticos como los negadores, y una cantidad de figuras retóricas y movimientos argumentativos. Así, en todos los niveles del texto y del habla podemos observar la influencia del 'prejuicio' ideológico de los modelos mentales y las representaciones sociales subyacentes basadas en las ideologías. Se advierte sin embargo que no *todas* las estructuras del discurso son controladas ideológicamente, y que ninguna estructura del discurso tiene *sólo* funciones ideológicas. Todo depende del contexto, definido aquí como los modelos mentales subjetivos (que pueden ellos mismos ser ideológicos) que representan propiedades relevantes de situaciones comunicativas.

Por vía de ilustración final, se analiza brevemente un editorial del *Sunday Telegraph* (sobre la redistribución del ingreso en el Reino Unido), y se muestra cómo, de hecho, la subyacente ideología conservadora, neoliberal de este periódico controla todos los niveles y muchas propiedades del editorial. Al mismo tiempo, tal editorial muestra cómo son reproducidas en la sociedad las ideologías conservadoras y neoliberales –por ejemplo por el uso de ataques personales, descrédito de los antagonistas ('la Izquierda Chiflada', 'Pinko Paper'), entre muchos otros movimientos– por instituciones poderosas como los periódicos.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Anderson, J.R. (1980). *Cognitive psychology and its implications*. San Francisco: W. H. Freeman.
- Billig, M. (1982). *Ideology and social psychology: Extremism, moderation, and contradiction*. New York: St. Martin's Press.
- Brand, M. (1984). *Intending and acting. Toward a naturalized action theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Caldas-Coulthard, C.R. & Coulthard, M. (Eds.). (1996). *Texts and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis*. London, England: Routledge.
- Converse, P.E. (1964). "The nature of belief systems in mass publics". In D.E. Apter (Ed.), *Ideology and discontent*. New York: Free Press.
- Curran, T.F. (2003). *Soldiers of peace. Civil War pacifism and the postwar radical peace movement*. New York: Fordham University Press.
- Duranti, A. (2001). "Intentionality". In A. Duranti (Ed.), *Key Terms in Language and Culture* (pp. 129-131). Malden, MA: Blackwell.
- Eagleton, T. (1991). *Ideology. An introduction*. London: Verso Eds.
- Fairclough, N.L. (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. Harlow, England: Longman.
- Feldman, S. (1988). Structure and Consistency in Public Opinion: The Role of Core Beliefs and Values. *American Journal of Political Science*, 32, 416-440.
- Fiske, S.T. & Kinder, D.R. (1981). "Involvement, expertise, and schema use: Evidence from political cognition". In N. Cantor & J. F. Kihlstrom (Eds.), *Personality, cognition and social interaction*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Fowler, R. (1991). *Language in the news: Discourse and ideology in the British press*. London New York: Routledge.
- Freeden, M. (1996). *Ideologies and political theory. A conceptual approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Kress, G. & Hodge, B. (1979). *Language and ideology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Larraín, J. (1979). *The concept of ideology*. Athens: University of Georgia Press.
- Lau, R.R., & Sears, D.O. (Eds.). (1986). *Political cognition*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Mannheim, K. (1936). *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge*. London New York: K. Paul, Trench, Trubner & Co. Harcourt, Brace and company.
- Oberschall, A. (1993). *Social movements. Ideologies, interests, and identities*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Schank, R.C. & Abelson, R.P. (1977). *Scripts, plans, goals, and understanding: An inquiry into human knowledge structures*. Hillsdale, N.J.: L. Erlbaum.
- Thompson, J.B. (1984). *Studies in the theory of ideology*. Berkeley: University of California Press.
- Vallacher, R.R. & Wegner, D.M. (1989). "Levels of Personal Agency: Individual Variation in Action Identification". *Journal of Personality and Social Psychology*, 57: 660-671.
- Van der Pligt, J. (1992). *Nuclear energy and the public*. Oxford: Blackwell.
- Van Dijk, T.A. (1984). *Prejudice in discourse an analysis of ethnic prejudice in cognition and conversation*. Amsterdam Philadelphia: J. Benjamins Co.
- Van Dijk, T.A. (1987). *Communicating racism: Ethnic prejudice in thought and talk*. Newbury Park, CA: Sage Publications, Inc.
- Van Dijk, T.A. (1993). *Elite discourse and racism*. Newbury Park, CA, USA: Sage Publications.
- Van Dijk, T.A. (1993). Principles of Critical Discourse Analysis. *Discourse & Society* 4(2): 249-83.
- Van Dijk, T.A. (1995). "Discourse Semantics and Ideology". *Discourse & Society*, 6(2): 243-289.

- Van Dijk, T.A. (1998a). *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage.
- Van Dijk, T.A. (1998b). "Opinions and ideologies in the press". In A. Bell & P. Garrett, *Approaches to media discourse*. Oxford: Blackwell.
- Van Dijk, T.A. (1999). "Context models in discourse processing". In: van Oostendorp, Herre, & Goldman, Susan R. (Eds.), *The construction of mental representations during reading*. (pp. 123-148). Mahwah, NJ, USA: Lawrence Erlbaum Associates.
- Van Dijk, T.A. (2001). "Discourse, ideology and Context". *Folia Linguistica* XXXV/1-2, 11-40.
- Van Dijk, T.A. (2004). "Discourse, knowledge and ideology". In Martin Pütz, JoAnne Neff & Teun A. van Dijk (Eds.), *Communicating Ideologies. Multidisciplinary Perspectives on Language, Discourse and Social Practice*. (pp. 5-38). Frankfurt/Main: Peter Lang.
- Van Oostendorp, H. & Goldman, S.R. (Eds.). (1999). *The construction of mental representations during reading*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Wodak, R. (1989). *Language, Power, & Ideology: Studies in Political Discourse*. Amsterdam: Walter Benjamins.
- Wodak, R. & Meyer, M. (Eds.). (2001). *Methods of critical discourse analysis*. London: Sage.
- Zanna, M.P., Klosson, E.C., & Darley, J.M. (1976). "How television news viewers deal with facts that contradict their beliefs: A consistency and attribution analysis". *Journal of Applied Social Psychology*. 6: 159-176.



Comunicación, construcción de la realidad e imaginarios sociales

Communication, Construction of Reality and Social Imaginaries

Juan-Luis PINTOS

Universidad de Santiago de Compostela (España)

GCEIS (Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales)

RESUMEN

La confusión generada en el campo de la comunicación por la asunción de una Teoría de la señal (Shannon) que buscaba la efectividad en la transmisión del mensaje entre un emisor y un receptor, generalizándola como teoría de la información o de la comunicación ha supuesto una orientación de las investigaciones en comunicación dirigidas por los intereses del mercado publicitario ("Efectos de los medios", etc.). Es necesario recuperar como orientación básica de las investigaciones en comunicación el carácter de selección de posibilidades en la construcción plural de las realidades que se disputan el asentimiento de nuestra confianza. Se propone como instrumento central de esta nueva orientación una teoría de los imaginarios sociales como concepto operativo que permite observar los diferentes mecanismos de construcción de realidades a través de la aplicación del código "relevancia/opacidad" a los productos mediáticos "en los que vivimos, nos movemos y somos".

Palabras clave: Comunicación, sociedad, imaginarios sociales, representaciones.

ABSTRACT

The confusion generated in the communicational field by the assumption of a signal theory (Shannon) that searches for effectiveness in the transmission of a message from a transmitter to a receiver, which is generalized as a theory of information or of communication, has proposed an orientation in communicational research directed towards the publicity market (The effects of social communication, etc.). It is necessary to recover as the basic orientation of communicational research, the character of selecting possibilities in the plural construction of realities that discuss the basis for our confidence. As the central instrument of this new orientation, a theory of social images is proposed as an operative concept that permits the observation of different mechanisms of construction of realities through the application of a code of "relevance/opaqueness" in media products "in which we live, move and exist".

Key words: Communication, society, social imagery, representations.

Durante la segunda mitad del siglo XX ha dominado todo el ámbito teórico y práctico de la comunicación un sencillo esquema construido en 1948 por un matemático estadounidense que trabajaba como directivo de la compañía *Bell Telephone Laboratories* y estaba preocupado por la eficiencia en la transmisión de la información¹. Considerar la comunicación como cuestión de ingeniería de la señal supone suprimir la complejidad de este fenómeno, al menos tal como se presenta en este nuevo siglo. Las teorías vinculadas a esa perspectiva adolecen de una reducción lineal y unidireccional de un fenómeno que constituye hoy el modo de operar básico de las sociedades presentes².

La comunicación implica en nuestras sociedades un conjunto de decisiones selectivas, una vez resueltas satisfactoriamente las cuestiones técnicas de la señal. En primer lugar, un sistema (psíquico o social) tiene que decidir lo que va a seleccionar como *información* y diferenciarlo de todos los otros aspectos propios de la transmisión del mensaje y sus técnicas retóricas (redundancia, naturalización, tematización, trans-semantización, etc.); lo que dicho sistema selecciona como informativo es justamente lo *nuevo*, aquello de lo que no se tenía noticia, lo que se ignoraba, lo no percibido. Esta selección de lo nuevo se encuentra con un segundo problema ante el que será necesario decidir de nuevo: las distintas *versiones* que de esa información nueva dan diferentes canales y distintos medios. En esta operación se juegan muchos de los sentidos y certezas que enfrenta la actual comunicación, tal como opera en nuestras sociedades, y por ello se hace necesario ampliar, si bien sintéticamente, la cuestión de la “*realidad*”³. Desde una perspectiva teórica se está transitando de una posición “*ontológica*” (la realidad está ahí, tiene entidad propia independiente de nuestro conocimiento de la misma y es única y la misma para cualquier tipo de observador) a otra “*constructivista*” (la realidad está ahí pero cada observador desde perspectivas diferenciadas la define de diferentes modos produciéndose así “*diferentes realidades*”)⁴. En esta segunda posición carece de sentido hablar de “*manipulación*” de los medios. Estos de-

1 Me refiero a Claude Shannon (1916-2001), matemático orientado a la ingeniería y cuyo artículo *A Mathematical Theory of Communication*, publicado en la Revista *The Bell System Technical Journal*, Vol. 27, pp. 379-423, 623-656, July, October, 1948 y un año después reeditado como libro con introducción W. Weaver (<http://www.press.uillinois.edu/s99/shannon.html>) ha constituido la línea básica de orientación de la investigación en comunicación. Se generó así un gran equívoco que confundió una teoría de la *señal* con una teoría de la *comunicación*. Equívoco, en parte, propiciado por el mismo autor que no consideraba relevante para su teoría la cuestión del significado del mensaje y sus variaciones. Considero que una urgente revisión de este equívoco es necesaria para iniciar la autonomía teórica de las nuevas ciencias de la comunicación y las correspondientes investigaciones empíricas.

2 Sigo aquí la perspectiva teórica del constructivismo sistémico cuyo máximo representante es el sociólogo alemán Niklas Luhmann (1927-1998) y cuyas obras más decisivas en este campo serían: *Sistemas Sociales* (1984) (Barcelona, México, Bogotá, Anthropos, U. Iberoamericana, Pontificia Universidad Javeriana, 1998) y *La realidad de los medios de masas* (1996) (Barcelona, México, Anthropos, U. Iberoamericana, 2000).

3 “¿Cómo es posible aceptar las informaciones sobre el mundo y sobre la sociedad como si se trataran de informaciones sobre la realidad cuando se sabe cómo se produce esta información?” N. Luhmann, *La realidad de los medios de masas*, p. 173.

4 Ver más adelante, nota 12, J.L. Pintos (2000).

jan de ser los inocentes “instrumentos” que nos transmiten “lo que hay” (el caño no es responsable de la suciedad del agua) para convertirse en “Empresas que fabrican realidad”⁵.

Hemos aludido al tópico de la “manipulación”. Es frecuente escuchar quejas acerca del poder de la televisión “que manipula a la gente” o que “manipula la realidad”. Recientemente se han publicado varios ensayos de autores conocidos por su competencia en otras materias que de una u otra forma hacen la crítica del medio televisivo⁶. Da la impresión de que las abundantes reflexiones y análisis que se han producido en los últimos 20 ó 30 años sobre la comunicación, los medios, las imágenes y los imaginarios no han servido para que algunos “intelectuales”⁷ asuman el papel que les asignaba Octavio Paz⁸.

El de la manipulación es un viejo tema en las ciencias sociales y ampliamente tratado desde diferentes perspectivas, sobre todo en las épocas más ideológicas del siglo pasado. Junto con el concepto de “alienación” servía para explicar por qué la gente no hacía o no pensaba como algunos intelectuales iluminados deseaban que lo hicieran. Actualmente vuelve uno a escuchar, cuando plantea cuestiones como la que abordo en este escrito, la dichosa explicación evidente de la desinformación: “la televisión manipula los hechos presentando unos y no otros y hace creer (engaña) a la gente que, por desgracia, se cree las “mentiras de la TV”⁹.

Este tipo de afirmaciones bien intencionadas tiene un defecto: supone que solamente existe una realidad, una verdad y que es posible acceder a ella y presentarla como lo que es. Suprime todo el proceso constructivo comunicativo. Hace ya bastantes años uno de los más interesantes sociólogos estadounidenses, W.I. Thomas estableció lo que posteriormente se conoció como el “Teorema de Thomas”: *Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias*¹⁰.

5 Cfr. Pintos, J.L., *Prólogo*, en Casais, Eric y otros, *Televisión e Sociedade*, Santiago, Lea, 1999, pp.7-18.

6 No voy a citar más que los nombres de dichos autores, pues los discursos desarrollados me parecen de insuficiente calidad. Tengo la idea de que el pionero fue Jacques Derrida, seguido de cerca por Pierre Bourdieu (recientemente fallecido); fuera del ámbito francés destaca el politólogo Sartori y, entre nosotros el metafísico materialista Gustavo Bueno, defensor *pacis* de la “telebasura”. Es notable que en el ámbito anglo-americano no aparezcan esta serie de escritos más o menos panfletarios. En todo caso, los principales especialistas y teóricos de lo audiovisual escriben en inglés.

7 “Sugiero, como “juego de lenguaje” una nueva definición de “Intelectual”: “es aquél que piensa que los demás son tontos”. Esto quiere decir: los otros son manipulados, yo no.

8 Tenemos que aprender a mirar cara a cara la realidad. Inventar, si es preciso, palabras nuevas e ideas nuevas para estas nuevas y extrañas realidades que nos han salido al paso. Pensar es el primer deber de la inteligencia. Y en ciertos casos, el único” (Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, 1959).

9 Todavía en 1992 aparecía un libro titulado: *TV fábrica de mentiras. La manipulación de nuestros hijos*. Su autora, Lolo Rico, conocía muy bien el medio por trabajar en él largos años.

10 Thomas, W.I., citado por R.K. Merton en *Teoría y estructura sociales*, 1957 (FCE, 1972, p. 419). La cita original proviene de una obra escrita junto con su esposa en 1928: “If men define situations as real, they are real in their consequences”, in: W.I. Thomas and D.S. Thomas (1928). *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York: Alfred A. Knopf, (page 571-572). En esa misma obra se señala la rivalidad entre diferentes definiciones de la situación: “There is therefore always a rivalry between the spontaneous definitions of the situation made by the member of an organized society and the definitions which his society has provided for him. The individual tends to a hedonistic selection of activity, pleasure first; and society to a utilitarian selection, safety first. Society wishes its member to be laborious, dependable, regular, sober, orderly, self-sacrificing; while the individual wishes less of this and more of new experience. And organized society seeks also to regulate the conflict and competition inevitable between its members in the pursuit of their wishes.”

Dicho en otras palabras: la realidad de las consecuencias no deriva de la realidad de los antecedentes sino de la capacidad creativa o credencial de los actuantes. No tiene por qué haber marcianos para que mucha gente huya de las ciudades y se genere la realidad del caos producido por una huida masiva de ciudadanos¹¹. La manipulación sólo se daría, p.e., en el siguiente caso: a) hay una realidad “verdadera”: los padres compran los regalos de sus hijos; b) hay un hecho incontrovertible: los hijos reciben realmente los regalos; y c) hay una explicación engañosa –“manipulada”– del hecho: “han sido los Reyes Magos”. Paradójicamente la generalización de las comunicaciones televisivas ha planteado nuevos y “graves” problemas a esa explicación y ha obligado a adornar con floridos recursos estilísticos, todos ellos mendaces, las formas anteriores de manipulación.

La manipulación no es posible cuando accedemos a las diferentes versiones que informan acerca de un suceso. No hay manipulación cuando las diferentes perspectivas de construcción de la realidad de un hecho, p.e., un partido de fútbol, son accesibles al espectador. El espectador no es manipulado por el medio, sino que interpreta *desde su propia perspectiva* los diferentes puntos de vista que nos proporcionan la pluralidad de cámaras y la moviola. Y todavía quedan las opiniones y discusiones de los expertos, los juicios de valor sobre la actuación arbitral y el tratamiento de las irregularidades o las sanciones por los organismos burocráticos (!). Pero volvamos ya a las selecciones que implican el proceso comunicativo en nuestras sociedades. Además de seleccionar la novedad de la información y aceptar (siempre provisionalmente) una de las diferentes versiones de un hecho los complejos procesos comunicativos en nuestras sociedades se producen sólo si tiene lugar una tercera selección: la *comprensión* de lo comunicado expresada en la posibilidad de la pregunta.

La comunicación no es un proceso lineal unidireccional. Una cosa es que el receptor disponga de una “señal” de la mejor calidad técnica en los niveles de video y audio, y otra muy distinta es que lo que percibe tenga sentido para él. Cuando se ajusta una señal el que la recibe tiene que “decirle algo” al emisor, si no, no es posible el ajuste. Esta sería la tercera selección que implica la operación comunicativa social. Es muy significativo que todas las empresas de “fabricación de realidad” trabajan en su proceso productivo con una mercancía específica, que no es –como nos aseguran– la información, sino la “*audiencia*”. De ello depende el incremento de sus beneficios que establece una dura ley para cualquier programación. Si tiene audiencia se mantiene en emisión, si no, se retira. El principal problema de este cambiante mercado de audiencias consiste en interpretar los mensajes de la audiencia para fidelizarla y aumentarla. La penetración de la publicidad no sólo “entre” los espacios de emisión sino “en” los propios programas emitidos es una señal evidente de un mercado que lucha por incrementar la circulación de sus mercancías. Sin la reacción de los públicos ante los mensajes los emisores son ciegos. De ahí la insistencia en la mayor parte de los medios por obtener algún tipo de respuesta, en gran parte a través de los medios individualizados de tipo telefónico, y la creciente tendencia a realizar votaciones (por ejemplo, en festivales musicales) por esos medios.

Este y otros problemas se plantean de modo diferente en las tecnologías digitalizadas tales como la Red (*Internet*) y las redes que la configuran. El modelo técnico lineal ha

11 Es el caso, al que se refieren todos los manuales, de la emisión radiofónica del relato de H.G. Wells, “La guerra de los mundos”, realizada por Orson Welles en 1936.

sido sustituido por un entramado complejo en el que los distintos nodos se pueden comunicar entre sí a través de distintas trayectorias posibles distribuyendo de modo aleatorio los mensajes como micro paquetes. De hecho, en los últimos años hemos ido sustituyendo las cartas enviadas por correo e incluso las comunicaciones verbales a través del teléfono por *emails* y *chats*. Negroponte *dixit*: “Se sustituyen átomos por bits”. Pero el incremento de velocidad de transmisión, la sencillez de los procedimientos, el acceso generalizado y la posibilidad de respuesta inmediata no han suprimido la necesidad de la comprensión sino que la han incrementado exponencialmente. Tenemos que realizar cotidianamente selecciones de los mensajes que recibimos; la mayor parte de ellos tienen contenidos que no nos interesan (“*spam*”), una parte de ellos puede agredir nuestra máquina y volver disfuncional el sistema, sólo unos pocos realmente nos interesan. Pero ello nos permite establecer conversaciones antes insospechadas e imposibles que favorecen el intercambio de ideas, la organización de encuentros, la lectura y evaluación de textos y de investigaciones y reduce drásticamente las limitaciones espaciales y temporales de la comunicación.

Pero ninguna tecnología, incluso la más sofisticada, nos ahorra el trabajo de definir lo que vamos a tomar por “real”, lo que tendremos en cuenta en nuestras decisiones, nuestras emociones y sentimientos, nuestros planes y proyectos. Porque sabemos que no hay una realidad que se nos imponga como la única y auténtica, sino que nos tenemos que mover en un amplia ámbito de ambigüedades, percepciones, juicios y valoraciones que no nos van a permitir establecer de modo claro y concluyente lo que sea la realidad, sino que tendremos que arrostrar la incertidumbre que nos producen los diferentes, distantes, paradójicos y contradictorios procesos por los que se están construyendo “realidades” para que nosotros las creamos, las tengamos por tales. Porque la perspectiva que aquí adoptamos no nos permite reposar en un conocimiento adquirido (llamado “ciencia”), ni en una decisión tomada (llamada “política”), ni en una codificación establecida (llamada “derecho”), ni en una globalidad informativa (llamada “medios masivos”), sino que nos sitúa en un flujo temporal de operaciones comunicativas con las que tenemos que trabajar para seleccionar aquellas que vamos a tomar en serio, que vamos a creernos y de las que van a depender sucesivas posiciones y actuaciones.

Precisamente por esta mudanza radical de las consideraciones analíticas sobre nuestras sociedades aparecen la vaciedad y sin sentido de muchas proposiciones científicas, políticas, jurídicas o mediáticas (sin entrar en otras cuestiones tan decisivas como las simbólico-religiosas, artísticas, pedagógicas o económicas¹²). Porque la mayor parte de las descripciones que se hacen de nuestras sociedades desde esos puntos de vista están vinculadas a la idea, la teoría y la pragmática del poder. Estas reducciones de las realidades sociales a las consideraciones ya sean políticas o económicas no tienen mayor sentido si establecemos como operación fundamental y compleja de las sociedades la *comunicación*. No quiere decir esto que *ignoremos* la política o la economía, sino que las situemos en las redes comunicativas en las

12 Quizá alguien se extrañe de que sitúe en el mismo orden que, por ejemplo, el arte o la religión a la economía. Dos siglos de interpretaciones economicistas de la sociedad, sus problemas y sus soluciones nos han llevado a la situación en que hoy nos encontramos, donde la primacía de lo económico y su relevancia para comparar y medir a diferentes pueblos por un mismo rasero nos está ocultando cómo hay comunidades que viven con un profundo y gratificante sentido su vida cotidiana. Hay que señalar aquí ya que la “realidad” que nos presentan/construyen los medios deja fuera de campo multitud de opacidades.

que vivimos nuestras experiencias, sentimos nuestros sentidos y nos movemos con nuestras emociones, todo ello mediante la orientación que nuestra capacidad de reflexión, de pensamiento y de prospección que nos proporciona un “uso autónomo de la razón”¹³.

Pero esta mudanza nos arrebató la viabilidad de seguir operando con teorías y métodos que niegan la complejidad de la sociedad y de los ciudadanos reduciéndola a la subordinación de los individuos al sistema o, paradójicamente, a la destrucción del sistema por los individuos. La sustitución de estas teorías es una cuestión urgente en las ciencias sociales. Si queremos ir más allá del falso dilema de integración sistémica o marginación total. Hoy, un concepto que tanto sentido tuvo para nuestra generación como el de “Revolución” es usado por los publicitarios para vendernos autos u otros bienes (¿?) de consumo. Ya no tenemos teorías inalterables, métodos válidos y eficaces, técnicas infalibles en orden a describir y transformar una realidad. Hay muchas realidades y nuestros procedimientos operan a través de distinciones y referencias. Es la propuesta que vamos a presentar en las páginas que siguen.

LOS IMAGINARIOS SOCIALES

Necesitamos descubrir nuevos conceptos que nos permitan generar y responder a la flexibilidad de las referencias. A esta situación de elevada complejidad trata de responder una teoría en construcción: la *Teoría de los Imaginarios Sociales y su correspondiente metodología*¹⁴.

A. DEFINICIÓN

Los Imaginarios Sociales están siendo:

1. Esquemas socialmente contruidos,
2. Que nos permiten percibir, explicar e intervenir,
3. En lo que en cada sistema social diferenciado, se tenga por *realidad*

13 Recuérdese la definición kantiana de Ilustración como la capacidad humana de atreverse a pensar por su cuenta.

14 En el último decenio se está dando un uso bastante frecuente de la expresión “imaginarios sociales”, sobre todo en el discurso mediático, pero también dentro del ámbito académico. Estos usos no suelen estar respaldados por alguna elaboración conceptual sino que se suelen mover en el espacio de las nociones vagas y difusas del tipo: “lo que la gente se imagina”, “los deseos ocultos”, los tópicos del sentido común, etc. En el campo específico historiográfico son conocidas las aportaciones de Jacques Le Goff y de Georges Duby en relación a la Edad Media. En breve saldrá a la luz el resultado de las investigaciones que vengo realizando para establecer las líneas básicas de una Teoría de los Imaginarios Sociales, que aquí esbozo brevemente y cuyo desarrollo anterior puede consultarse en mi página personal de Internet (<http://web.usc.es/~jlpintos/>) o en la del Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales (GCEIS) (<http://www.gceis.org>) o en el Foro de discusión: <http://gceis.webcindario.com>). Entre las obras ya publicadas pueden consultarse: Pintos, Juan-Luis, 1995, *Los Imaginarios Sociales. La Nueva Construcción de la realidad social*, Madrid, Sal Terrae/Instituto “Fe y Secularidad”, 1995; Pintos, Juan-Luis, 2000, *Más allá de la ideología. La construcción de la plausibilidad a través de los imaginarios sociales*, en M. A. Santos (Ed.), *A Educación en perspectiva*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 2000, pp. 689-699; Pintos, Juan-Luis, 2000, *Construyendo realidad(es): Los imaginarios sociales*, en la revista *Realidad* (U. A. J. F. Kennedy), nº 1 (2001) 7-25; Pintos, Juan-Luis, 2001, *Los imaginarios sociales del delito. La construcción social del delito por medio de las películas (1930-1999)*, en *Revista Anthropos*, nº 198 (2003), pp. 161-176.

Comencemos al modo clásico estableciendo una definición. No sin antes advertir que, dado el marco teórico en el que se produce, dicha definición es susceptible de lecturas recursivas que podrían ir afinando sus elementos y perfilando su operatividad. Por ello no utilizamos la forma canónica de definición: “*son*”, pues ello expresaría la creencia en un determinado esencia ser o naturaleza propia de los imaginarios, sino la expresión “*están siendo*”, quizás no muy correcta gramaticalmente, pero que trata de expresar la forma temporal de todas las definiciones. Pasemos entonces a ampliar cada uno de sus elementos.

1. *Esquemas socialmente construidos*: significa que su entidad posee un elevado grado de abstracción semejante a las referencias temporales que implican una determinada constancia en la secuencialidad, priorización y jerarquización de nuestras percepciones a través del código relevancia/opacidad socialmente diferenciado.

2. *Que nos permiten percibir, explicar e intervenir*: las operaciones complejas a las que se refieren estos verbos son posibles para nosotros porque disponemos de un “mundo a nuestro alcance” y una “distribución diferenciada del conocimiento” (A. Schütz)¹⁵ que posibilita unas referencias semejantes de percepción (espaciales, temporales, geográficas, históricas, culturales, religiosas, etc.), de explicación (marcos lógicos, emocionales, sentimentales, biográficos, etc.) y de intervención (estrategias, programas, políticas, tácticas, aprendizajes, etc.), todo ello referido al elemento siguiente,

3. *Lo que en cada sistema social diferenciado se tenga por realidad*: no hay una única realidad, que se identificaría necesariamente con una verdad única¹⁶. Nuestras sociedades contemporáneas no se configuran bajo el modelo de sistemas únicos y de referencias absolutas, sino que están sometidas a procesos evolutivos de progresivas diferenciaciones sistémicas¹⁷. Aparecen así históricamente modos de comunicación diferenciada por códigos y programas por los que el sistema se vuelve funcional a las exigencias del entorno produciendo ámbitos específicos de operación (política, ciencia, derecho, economía, religión, etc.). En cada uno de esos subsistemas se tratan de definir como realidades únicas las que se corresponden a los intereses contrapuestos de las organizaciones que operan en su interior. El resultado son sociedades *policontexturales*¹⁸, en las que la construcción del sentido sólo es posible por la asunción de la complejidad y no por la simplificación.

15 Cfr. Schütz, A: “The well-informed citizen” (1946), en *Collected Papers, II: Studies in Social Theory*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, pp.120-134 [hay traducción castellana en Buenos Aires, Amorrortu].

16 Recuérdese la frase atribuida a J.D. Perón: “*La realidad es la única verdad*”, parece ser que pronunciada en la inauguración de un Congreso de Filosofía en la Ciudad de Córdoba (Argentina) en los años cincuenta.

17 Cfr. Luhmann, N: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, pp.595-775. Se publicará en breve la traducción española en la editorial Anthropos.

18 Llamamos “sociedades *policontexturales*” a aquellas en las que se produce la posibilidad formal de diferentes observaciones simultáneas y se renuncia, por tanto a la seguridad última de la unidad de la observación. No existe pues un único “*Lebenswelt*”, común a todos los observadores como referencia única, sino que partimos en nuestras observaciones de la pluralidad de mundos y de sistemas de referencias. Luhmann lo toma de G. Günther (“*Life as Poly-Contextuality*”, en *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähiger Dialektik II*, Hamburg, 1979). En una sociedad policontextural la diferenciación no contempla un horizonte dentro del cual alguna actividad parcial pueda pensarse como esencial, pues todas lo son. Asumo este neologismo tomado de los escritos recientes de Niklas Luhmann en el sentido, referido inicialmente a una disposición del arte de tejer (la trama o entramado), del significado que recoge el Diccionario para “*Contextura*”, de “*Com-paginación, disposición y unión respectiva de las partes que juntas componen un todo*” (DRAE, 1984). A diferencia del “*Contexto*” (y el admitido adjetivo “contextual”) que tiene como referencia primaria un entorno, la textura se refiere a la complejidad del sistema. Se refiere con ello también a que la complejidad implica

B. OPERACIONES

1. Los Imaginarios Sociales operan como un *meta-código* en los sistemas socialmente diferenciados,
2. En el interior de un “medio” específico (dinero, creencia, poder, etc.) propio de cada sistema,
3. A través del código *relevancia/opacidad*
4. Y generan formas y modos que fungen como *realidades*

Los sistemas sociales operan mediante la comunicación; de modo semejante y coevolutivo los sistemas psíquicos operan mediante la conciencia y los sistemas biológicos mediante la vida¹⁹. Esto quiere decir que partimos de una teoría de sistemas y no de una teoría de la acción²⁰. Nos interesa el *modo de operar* de los sistemas no los elementos analíticos sometidos a la aleatoriedad y la probabilidad. No buscamos leyes de supresión de la contingencia sino modos de realización de la improbabilidad a través de las operaciones comunicativas.

En el ámbito general de los sistemas sociales, los imaginarios sociales operan como un meta-código. Ello quiere decir que su operación no se limita a un sistema diferenciado particular sino que trabaja en el campo de la comunicación intersistémica en cuanto que traduce la necesidad de comprensión de los programas de un sistema por el sistema del que es entorno o en la interpenetración de dos sistemas. Opera propiamente en el campo de construcción de realidad respondiendo a intereses generales, de las organizaciones particulares o de los individuos. La forma de la comunicación, en cada medio concreto es la de señalar las relevancias dejando fuera de la percepción comunicativa las opacidades que podrían dañar los intereses que representa.

Los imaginarios operan en un “medio”, el medio propio de cada sistema diferenciado. El significado que utilizamos para *medio* se corresponde con fenómenos físicos que todos reconocemos. Así decimos que el sonido se propaga en el medio del aire, o que la visión sólo es posible en el medio de la luz. Aire y luz son medios propios de lo auditivo y lo visual. Las músicas y las imágenes son diferentes formas que utilizan esos medios. Los medios en los que opera el código de los sistemas diferenciados aparecen algunos con mayor claridad que otros: el dinero es un medio (simbólicamente generalizado) en el que operan diferentes formas (moneda, crédito, acumulación, etc.) que permiten poner en marcha programas dependientes del código que clausura el campo de la economía: tener/no tener. Lo mismo sucede con el medio “poder” (para el sistema político), y quizás pueda también aplicarse al medio “información” (para el sistema de medios de comunicación).

tal cantidad de posibilidades que obliga a proceder selectivamente. Además de la significación tomada de G. Günther, nos interesa en este contexto señalar otra de las características de este tipo de sociedades. Me refiero al excedente de posibilidades (no sólo excedente cuantitativo, sino también cualitativo) que nos obliga a los ciudadanos de tales sociedades a proceder selectivamente. El mantenimiento de la multiplicidad de posibilidades implica que el sentido está siempre vinculado a lo plural por lo que la reducción de posibilidades nunca puede formularse binariamente («o esto o lo otro») sino, al menos, ternariamente («esto, lo otro o lo de más allá»). Esto tiene consecuencias para el sistema político y para la forma «democracia».

19 Luhmann, N: *Sistemas sociales*, pp. 227-228.

20 *Ibid.*, pp. 151-153. A diferencia de Parsons para el que la acción y sus diferentes tipos produce los sistemas y, a través de la acción los sujetos entran en el sistema, para Luhmann el proceso básico es la comunicación. Las acciones serían una descomposición analítica de las comunicaciones entre sistemas.

En todos esos medios, y en los propios de otros sistemas operan los imaginarios sociales generando formas que “naturalizan” las construcciones de realidad diversas. Si tuviéramos dudas acerca del valor de cambio de una determinada moneda (de su “realidad”, de su capacidad de “realizarse como valor”), la excluiríamos de nuestro uso. Si la seguimos utilizando es porque confiamos firmemente en la construcción de ese valor, excluyendo la duda razonable. Esto viene sucediendo en todos los sistemas diferenciados por la utilización de un meta-código que puede operar en cada medio. El código *relevancia/opacidad*.

No podemos entrar ahora, en este escrito, en la reflexión sobre las complejidades que implica este código. Su generalización es relativamente reciente y sus mecanismos tienen que ver principalmente con las técnicas de fabricación de realidades que predisponen a la confianza y al surgimiento de las correspondientes creencias. Tiene una larga historia vinculada a la producción de complejas mitologías en culturas muy distantes. Sus mecanismos se han refinado de tal manera que, en muchos casos, se identificarían inmediatamente con las nuevas tecnologías de la comunicación y la información²¹.

La distinción que señala el código tiene que ver con una perspectiva fenomenológica de “presencia y ausencia” y con una perspectiva fílmica de “dentro de campo y fuera de campo” que ya comenzó con las técnicas fotográficas de fabricación de imágenes en un plano. El polo positivo del código es el que define la relevancia: “la realidad es autorreferencia en el campo de lo existente”²². Pero es también aquello que otro señala: “Lo existente en el campo de la heterorreferente”²³. El polo negativo del código define “lo que queda fuera”, lo que no aparece, lo ocultado u obviado, lo que se pretende que no tenga realidad, pero sin lo cual no hay realidad posible. A veces se puede confundir la realidad de algo con su existencia, pero eso siempre supone una ontología del ser y el existir o una disolución de la existencia en el tiempo.

En nuestro caso el código no separa dos regiones con características diferenciadas sino que trata de afirmar la constitución compleja de la realidad frente a la linealidad de las teorías cognitivistas o representacionistas²⁴. Esta complejidad implica una dificultad específica en el momento operativo: la opacidad, lo invisible, lo “fuera de campo” no es una in-

21 Recientemente (diciembre de 2003) se ha defendido una Tesis Doctoral en la Facultad de Comunicación de la Universidad de Navarra (Pamplona) titulada: “*Nuevas tecnologías e Imaginarios sociales. Una interpretación del imaginario neotecnológico contemporáneo*” de la que es autor el Dr. Daniel Cabrera. En la tercera parte de su tesis estudia de modo original la implicación del tiempo con las neotecnologías y las matrices “mágicas” y “proféticas” que utilizan como mecanismos de construcción de realidad. Puede verse la discusión de esta tesis en el Foro del GCEIS (*Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales*): <http://gceis.webcindario.com>.

22 Recuérdese aquello que se decía: “*El que se mueve no sale en la foto*”, y aquello otro: “*Es verdad que lo vi en la tele*” o aquel *dictum* atribuido a Andy Warhol, de que todos tenemos derecho a un cuarto de hora de gloria (es decir, aparecer en la TV, aunque sea como asesino, violador, etc.). Hoy en día dichas expresiones carecen de sentido.

23 De ahí las innumerables listas de ventas de cualquier tipo de objetos (obsérvese la frecuencia de la expresión “*Top ten*” aplicada a cualquier tipo de producto, pero más a menudo a los “culturales”: libros, películas, canciones, etc.), las modas de los denominados “cánones” (literarios, artísticos; incluso tendría que ver con la manía papal de “canonizar” a multitud de fieles de otros tiempos, elegidos siempre con un criterio ideológico de oportunidad), y en no menor medida la “tematización” o “agenda *setting*” de las noticias.

24 Cfr. Varela, Francisco: *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Barcelona, Gedisa, 1990, 120 p.

vención del observador, ni una hipótesis acerca de la intencionalidad del que señala las relevancias, ni tampoco una deducción sacada de determinadas premisas argumentativas sino que aparece por sí misma cuando se produce la observación de segundo orden sobre el cómo y el donde de la distinción que utiliza el observador de primer orden. Sobre esta cuestión se volverá más adelante en el capítulo dedicado a los procedimientos.

La última característica del modo de operar de los imaginarios sociales es la de generar formas y modos que fungen como *realidades*. La operación del código no tiene como resultado una realidad estable y sustantiva, sino que de sus operaciones resulta una perspectiva que nos permite criticar las evidencias que se presentan como realidad y desvelar sus mecanismos constructivos, su vinculación a referencias temporales contingentes y su valor como generador de convicciones y acciones a ellas vinculadas. Pero esto nos introduce ya en el capítulo siguiente.

C. FUNCIONES

1. Producir una imagen de *estabilidad* en las relaciones sociales cambiantes
2. Generar percepciones de *continuidad* en experiencias discontinuas
3. Proporcionar explicaciones *globales* de fenómenos fragmentarios
4. Permitir intervenir en los procesos construidos desde perspectivas *diferenciadas*

Las sociedades policontexturales al no disponer de un marco único de referencias adolecen de fragmentariedad. No sólo en la elevada polisemia de los lenguajes que nos obliga a una permanente definición del uso de nuestros conceptos, sino también en el dejarse llevar a formulaciones paradójicas que siempre parecen indicar que los problemas están en otros sitios que los supuestos. Los discursos suelen así deslizarse hacia la trivialización y expresar expectativas (tópicas o utópicas)²⁵ que casi siempre desembocan en un estuario de confusión entre la “buena conciencia”, la moral pública y nuevos procesos de inclusión/exclusión. Por ello parecen vislumbrarse en las diferentes instancias comunicativas de nuestra sociedad unos intentos de supresión de las situaciones caóticas mediante una vuelta a referencias fijas, fuera del tiempo y productoras de un sentido al que se puede tener un acceso simple y generalizado.

En una situación como la descrita es difícil establecer valoraciones precisas de las diferentes perspectivas constructoras de realidades contrapuestas. De ahí las importantes funciones que realizan los imaginarios sociales y que pasamos a describir.

1. Producir una imagen de *estabilidad* en las relaciones sociales cambiantes: la rapidez con la que se están produciendo actualmente los cambios en las relaciones sociales ge-

25 Sigue siendo un tópico muy al uso el achacar los males de una sociedad a la ignorancia o a la falta de educación y de un sistema educativo de calidad, exitoso. Esta, muy ilustrada queja, olvida siempre definir la finalidad del sistema educativo que, si cumple los objetivos de ser “crítico” y “autonomizador”, es perfectamente disfuncional a las necesidades de orden, homogeneidad e igualación de un sistema social. Los sistemas sociales de acceso al conocimiento terminan por destruir los “poderes” de una generación arrebatados por la siguiente. Lo mismo que en los espacios urbanos se vienen produciendo alternancias entre espacios centrados o pluricéntricos, donde curiosamente se van ubicando las instituciones educativas. El caso de Santiago de Compostela y las sucesivas ubicaciones de los edificios de su universidad podrían ser un ejemplo de esta irreductible pluralidad y asimetría.

nera percepciones angustiosas de los entornos de nuestras sociedades²⁶. Mientras que las generaciones recientes están acostumbradas a las “instrucciones de uso” de muy diferentes instrumentos, las generaciones pasadas (entre ellas, la nuestra) recordamos el mundo de principios, certezas y verdades que nos protegía manteniéndonos inmovilizados. Bien nos hayamos liberado de ellos, o bien nos mantengamos en ellos sabemos que la realidad en que vivimos no pueden ser estables. Pero las generaciones con menos experiencias necesitan construir unos imaginarios que les protejan del flujo y les permitan ciertas identidades provisionales que les sigan produciendo la sensación de que las decisiones que toman son importantes para su vida y que ellos, como sujetos, dominan las relaciones sociales. Por ello el éxito generalizado de los imaginarios sociales vinculados a la «seguridad» o al «éxito».

2. Generar percepciones de *continuidad* en experiencias discontinuas. Una de las formas más insoportables de fragmentariedad es la discontinuidad de nuestras experiencias. Tenemos que cabalgar muchas veces sobre diferentes monturas porque la carrera profesional, la familiar, la política y la religiosa así nos lo exigen. Se acabaron las «épocas» y los «tiempos litúrgicos». Por mucho que se empeñen algunos no estamos en los dominios del «ahora toca»/«ahora no toca». El destino acariciado se puede torcer a la vuelta de la esquina y nos resulta muy difícil mantener actitudes firmes, actuar libremente, decidir por nosotros mismos. Por ello tratamos de generar imaginarios como el de «sujeto responsable» que nos permita una atribución clara de responsabilidades, al menos dentro del sistema del derecho. O el imaginario de «la culpa» vinculado necesariamente a un imaginario socialmente desconstruido como es el del «pecado». Todos ellos tratan de recuperar el sentido por el que los individuos puedan ser algo más que un plexo de experiencias diferenciadas con referencias inconexas.

3. Proporcionar explicaciones *globales* de fenómenos fragmentarios. La inoperancia de las ideologías tradicionales nos enfrenta crudamente con la falta de referencias globales en torno a las cuales se puedan organizar fragmentos heterogéneos tales como sentimientos, ideas, emociones, creencias, etc. Las ideologías subliman los elementos propios de las experiencias dispersas y con esos materiales construyen convicciones sólidas que nos proporcionan un esquema explicativo de todo lo que pueda acontecer. Finalmente, la idea triunfa sobre la vida. En vez de vincular lo global a la abstracción de lo cotidiano y construir sucesivos «sustitutivos» (“*Ersatz*”) de lo vivido, los imaginarios tienden a proporcionar esquemas complejos que orienten en la pluralidad de referencias. La imagen del «camino»²⁷, las de la «navegación»²⁸, las de la representación teatral y los roles que asumen los individuos (pensemos en las “Danzas de la muerte” medievales), y las imágenes que surgen de la

26 Recordemos aquella viñeta de Mafalda de hace tantos años: “Que paren el mundo, que me bajo”. Los artistas tienen una especial percepción de sentimientos y emociones que adelantan las respuestas a situaciones que aún no se han producido. Más allá de agoreros y adivinos.

27 Recuérdense las imágenes creadas por Antonio Machado, “*Caminante no hay camino, se hace camino al andar*”. En las situaciones de elevada confusión de las ideas suelen ser los poetas los creadores de significados más clarividentes.

28 Véase, por ejemplo, el interesante estudio sobre el naufragio como metáfora que atraviesa una gran parte de la literatura y el pensamiento occidental, que realizó el recientemente desaparecido Hans Blumenberg (*Naufragio con espectador*, [1979, Madrid, Visor, 1995, 117 p.]). Toda la producción de este autor, que está siendo traducido al español en los últimos años, es muy interesante desde la perspectiva de la construcción imaginario de la realidad.

astronomía contribuyen a plantear esta vinculación de lo cotidiano y lo global más allá del mundo de las legalidades y las necesidades.

4. Permitir intervenir en los procesos contruidos desde perspectivas diferenciadas. El reconocimiento de la diferencia de que hay varias posibles alternativas en la organización de las sociedades introduce una precaución permanente en cualquier tipo de intervención en las formas presentes de orden social. El pasado siglo XX es rico en fracasos de supuestos intentos “revolucionarios” cuyas irrupciones más radicales producían pocos cambios en las estructuras sociales, a no ser el del mantenimiento de la dominación por distintos actores. La pretensión de la bondad absoluta de cualquier tipo de alternativa definitiva al orden social existente ha sido propiciada por perspectivas autorreferentes que pretenden dejar de lado la heterorreferencia. Los imaginarios sociales, a diferencia de las ideologías, nos permiten percibir la contingencia de nuestras propuestas y la necesidad de propuestas alternativas que mantengan abierta la operatividad de las sociedades. Ya hace tiempo que se mostró que las sociedades cerradas conducen a la más extrema desdicha a sus ciudadanos²⁹. La alternancia cerradoabierto, autorreferencia/heterorreferencia parece constituir un código orientador de cualquier programa de construcción de un orden social que posibilite la permanencia e incremento de la vida, la conciencia y la comunicación en nuestras sociedades.

D. ÁMBITOS DE CONTINGENCIA

Los Imaginarios Sociales se construyen y destruyen en tres ámbitos diferenciados:

1. En el del *sistema específico diferenciado* (política, derecho, religión, ciencia, etc.)
2. En el de las *organizaciones* que concretan la institucionalización del sistema (gobiernos, bancos, Iglesias, Academias, etc.)
3. En el de las *interacciones* que se producen entre los *individuos* en el *entorno* del sistema

1. Hablamos de ámbitos de contingencia para referirnos a los diferentes niveles de abstracción desde los que se pueden observar nuestras sociedades, y en los que aparecen aquellos esquemas que denominamos imaginarios sociales. Como cualquier proceso social observable está sometido a variaciones permanentes, en este caso de construcción y desconstrucción como esquemas válidos de percepción de las realidades. Pero estas variaciones no tienen la misma importancia ni el mismo ritmo. Lo que en otros marcos teóricos se denominan «cultura» o «tradición» y en una versión más compleja «normas, valores y símbolos»³⁰, serían indicados aquí como el nivel más abstracto de los imaginarios, aquellos

29 Habría que revisar determinados aspectos de la obra de Karl Popper, no tanto en sus propuestas de organización a través de la ingeniería social, cuanto en sus críticas a los sistemas cerrados.

30 Pueden verse los recientes escritos de Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* (1992), *Kultur und Gedächtnis* (Ed.) (1988) y *Religion und kulturelles Gedächtnis* (2000), los clásicos de Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) y *La mémoire collective* (1950), sin olvidarnos de la influyente obra de Talcott Parsons, *El sistema social* (1951) y *Toward a General Theory of Action* (Ed.) (1951). La perspectiva luhmanniana en la que nos situamos difiere particularmente de la versión parsonniana de la cuestión. Puede verse: *Kultur als historischer Begriff*, en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, pp. 31-54.

construidos en el ámbito más general de un *sistema social* dado o de los sistemas sociales diferenciados. En algunos casos proponen determinadas formas de concebir los «medios» propios de cada sistema (poder, dinero, amor, saber, etc.). Así nos podemos encontrar con que determinadas teorías del poder no encuentran una recepción generalizada en un Estado, mientras que otras, quizás menos complejas, encuentran una amplia resonancia. Ello se debe, por ejemplo, a que determinadas observaciones de primer orden parecen equiparar “poder” y “capacidad destructiva”, mientras que otras percepciones identifican “poder” con “hacer favores”.

2. Sin embargo, un nivel de mayor movilidad de los imaginarios sociales se sitúa en construcciones más concretas que nos proponen las diferentes *organizaciones* que entran en el juego del desarrollo programático de las respuestas diferenciadas del sistema. La orientación básica de este nivel tiene que ver con las estrategias de modificación de conductas y la creación de hábitos, por ello se expresa del modo más masivo en la publicidad y sus formas retóricas. Las organizaciones implicadas en la operación funcional de los sistemas tratan de generar determinadas percepciones que provoquen automatismos en las respuestas de los individuos. Si ampliamos el ejemplo anterior a este nivel, nos encontraríamos con los intentos de los diferentes partidos políticos o de instancias institucionales, de generar un imaginario social de la «democracia» o lo «democrático» que se corresponda con las propuestas propias y excluya como “no democráticas” las de los oponentes.

3. Un mayor nivel de concreción nos lo proporcionan las *interacciones*. Más concreto, pero más efímero. Tomemos, por ejemplo, los diferentes imaginarios sociales con los que se construye una relación de «*confianza*». Cada vez somos más conscientes de que la dicha confianza abarca campos muy diversos: desde la que implica votar a determinado partido, hasta la que podemos tener con el que nos vende los alimentos, pasando por la que tenemos que depositar en nuestras personas más allegadas (familiares, amigos, colaboradores en el trabajo). Un exceso de expectativas nos conducirá inevitablemente al fracaso; la carencia de ellas nos alejará de posibilidades de crecimiento. En la construcción de este imaginario van a tener una importancia decisiva nuestras experiencias en las distintas y distantes comunicaciones que establezcamos a través de nuestros roles. Con la particularidad de que la “confianza” es siempre producto de una relación, de muchas interacciones, no de la voluntad, la imaginación o la racionalidad con que orientemos nuestra propia conducta, sino del resultado de encuentros sucesivos de «ego y alter»³¹. De ahí que la confianza no se define por lo que uno hace (fiarse, confiar), sino por cómo los demás lo consideran (digno de confianza, fiable). Sobre este tema y otros semejantes se han construido a lo largo de los siglos multitud de sentencias, aforismos y refranes que tienen o tuvieron una enorme fuerza coactiva sobre la percepción y las creencias de los individuos³², y con ello son materiales de

31 Pueden verse las precisas reflexiones que hace Azorín, en 1917, sobre el “*Honor*”, concepto también relacional, cuya realidad viene construida por “el otro” (“El honor”, en Azorín, *Ni sí, ni no*, Barcelona, Destino, 1965, pp. 36-39).

32 En varios casos hemos utilizado este tipo de fuentes para fundamentar una observación de segundo orden sobre fenómenos históricos. Véanse, por ejemplo, dos artículos que abordan, de ese modo, temáticas diferentes: J.L. Pintos, ¿Un Montaigne español? Esbozo para un estudio de sociología de la moral del siglo XVI español: Juan de Mal Lara y su Filosofía vulgar, en *Agora*, n° 4 (1984) 183-199, recogido posteriormente en J.L. Pintos, *Las fronteras de los saberes*, Madrid, Akal, 1990, pp. 228-247, como capítulo 10. En esa misma obra puede verse el Cap.3: *Un sujeto emergente: la mujer española en el siglo XVI español* (pp. 76-85). Con

la máxima importancia para escudriñar la construcción histórica de diferentes imaginarios. Pero con esto entramos ya en el apartado siguiente.

E. PROCEDIMIENTOS

1. Crítica de las «evidencias»
2. Construcción de «observables»
3. Mecanismos que se activan en un doble nivel:
 - 3.1. Observación de primer orden (se cuenta lo que se ve)
 - 3.2. Observación de segundo orden (se observa *cómo* y *desde dónde* ve y cuenta el Observador de 1er orden)
4. Mediante la aplicación del código *RELEVANCIA/OPACIDAD*

En la actual configuración de las ciencias sociales, y en particular de la sociología no es posible permanecer en el campo teórico inmune a la contaminación empírica. Porque la empiria no es un concepto abstracto que se pueda manejar inocentemente por la “aplicación” de “unidades” y “medidas” a las masas de datos. No hay que recordar aquí que el dato es un “factum”. La supuesta ingenuidad de los marcos teóricos positivistas se desvela en las investigaciones empíricas como presupuestos ontológicos indemostrables que están directamente implicados en la pretensión de una realidad única, inamovible y fuera del tiempo y de la contingencia.

Nuestra propuesta se enmarca decididamente en el conjunto de teorías constructivistas³³, cuyo principio básico lo enuncian varios autores (Von Foerster, Luhmann, Schmidt...) del siguiente modo: “Todo lo que puede ser observado y descrito lo es por un observador con la ayuda de una distinción”³⁴. Por ello planteamos un procedimiento de investigación que comienza con dos principios orientativos: la crítica de la evidencia y la definición de lo observable. Veamos qué significa cada uno de ellos.

1. Crítica de las «evidencias»

“La evidencia es la verdad” sería el principio epistemológico básico de una posición teórica plenamente posmoderna. Aquello que no se discute, aquello “en lo que todos estamos de acuerdo”, aquello “que saben hasta los niños”, lo “natural”, lo supuesto, lo evidente, eso es lo verdadero. Dos o tres siglos de criticismo no han logrado impedir que vuelva a restablecerse, casi como norma, el valor cognitivo simple de las percepciones inmediatas y generalizadas. Pasaron casi 400 años desde que Galileo Galilei empezó a tener dificultades administrativas por hacer afirmaciones que contrastaban con las “evidencias” de sus contemporáneos. Los que se han atrevido a tener posiciones que, en uno u otro campo, contradecían lo que para la mayoría era evidente han tenido siempre problemas de diferentes ti-

posterioridad hemos también usado el material propuesto por los refranes para: J.L. Pintos, “Mentira y comunicación. La paradoja social de la mentira”, *Anuario de Psicología Clínica*, nº 1, Santiago, (2002), pp. 44-55.

33 Para una mayor aclaración puede consultarse Juan-Luis Pintos, 2000, *Construyendo realidad(es): Los imaginarios sociales*, en la revista *Realidad* (U. A. J. F. Kennedy), nº 1 (2001), pp. 7-25 (se puede acceder al texto en (<http://www.gceis.org>).

34 Luhmann, N: *Soziologische Aufklärung 5, Vorwort*, Opladen, Westdeutscher, 1990, p. 7.

pos, aunque con posterioridad a su muerte, en algunos casos, se haya reconocido la validez de sus afirmaciones. Es este uno de los riesgos principales del conocimiento y del conocimiento específico que se le atribuye a la ciencia. Sólo en tiempos inquietos se ha podido reconocer el valor epistemológico de la sospecha. La sospecha como método de conocimiento (Ricoeur). La pregunta como cuestionamiento de la evidencia. En tal tesitura podemos llegar a comprender que “*las evidencias no son tan evidentes*”.

¿En qué sentido? En el de que la evidencia excluye la reflexión acerca de los procesos a través de los cuales se construye como tal, y la reflexión acerca de la supresión de las diferencias en esa construcción. Veamos ambas cuestiones más de cerca.

“Certeza clara, manifiesta y tan perceptible, que nadie puede racionalmente dudar de ella” (DRAE). Según la Academia, lo peculiar de la evidencia es precisamente esa particularidad de que nadie *racionalmente* puede dudar de ella. Y confirma María Moliner: “Tan claro que resulta indudable o innegable”. El decaimiento de la razón como argumento de la validez máxima y universal nos ha llevado a encontrar sustitutos funcionales de esas atribuciones. Para ello se recurre ahora no a la coherencia de la argumentación o a la lógica del discurso sino a la consideración de algo como presente ante los propios ojos, como inmediatamente accesible a nuestros sentidos, en particular la visión (*e-videns*): de lo que vemos no podemos dudar. Pero, ¿cómo se vuelve algo evidente? Después de Galileo, la evidencia generalizada no es la norma del saber. En las sociedades de las “neotecnologías” sabemos que cualquier cosa se puede “hacer presente”, cualquier dato dudoso se puede convertir en cierto, cualquier acontecimiento puede desaparecer.

¿Por qué vemos lo que vemos? *Porque se nos pone delante*, es decir porque se producen procesos definidos que hacen que cualquier cosa, por más extraña, inaudita y exótica que sea, pueda aparecer en la pantalla de nuestro televisor o en el monitor de nuestra computadora. La cualidad de “*evidente*” es siempre algo construido. Por ello el primer paso del procedimiento de investigación de los imaginarios sociales tiene que ser la crítica de las evidencias presentes acerca del tema o asunto que nos ocupa³⁵. Tenemos que poder traer ante nuestros ojos lo que serían las creencias comunes de nuestros grupos sociales acerca, por ejemplo, del tema del “poder”, la “salud”, la “seguridad”, etc. Y descubriremos que esas evidencias tienen siempre un “punto ciego”³⁶ que no puede ser observado por el observador de primer orden, como veremos más adelante. Es más nos encontramos con diferentes perspectivas desde las que se establecen esas evidencias. Por ejemplo, en una situación catastrófica, los afectados tenderán a resaltar los daños producidos, mientras que los que toman decisiones pertinentes tenderán a minimizarlos³⁷. No hay, por tanto, evidencias permanentes, sino que la construcción de la permanencia de las evidencias se consigue a través de un segundo procedimiento: la *supresión de las diferencias*.

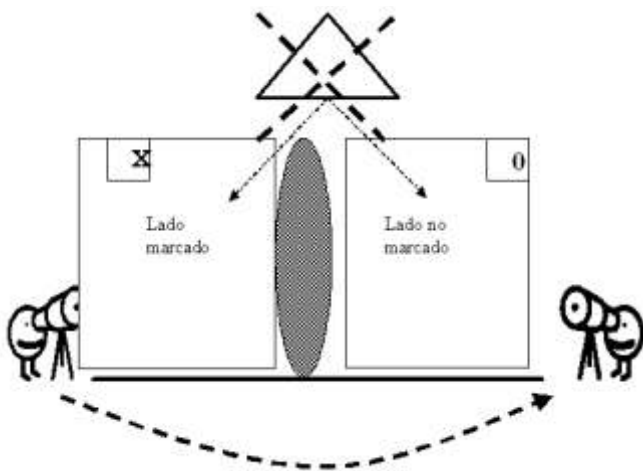
35 Este primer momento lo hemos formulado en un escrito anterior como “Totalización” siguiendo una tradición analítica hegeliano marxista propuesta por Henry Lefebvre y la recepción que de él hace Jean-Paul Sartre en la *Critique de la raison dialectique* (1960). Cfr. J. L. Pintos, *Orden social e imaginarios sociales (Una propuesta de investigación)*, en *Papers*, n° 45 (1995), pp. 101-127.

36 Véanse los estudios correspondientes (e incluso una verificación empírica) de H. Maturana y F. Varela en su obra *El árbol del conocimiento*, Madrid, Debate, 1990.

37 Estamos realizando un investigación que tenga en cuenta las diferentes perspectivas desde la que se han construido “*realidades diferenciadas*” acerca de los sucesos del “Prestige” (Noviembre 2002).

Las variaciones en la construcción de lo evidente se ha explicado, históricamente, por la apelación a la “subjetividad” del observador. No vamos a entrar tampoco ahora en la compleja problemática que supone el uso de la distinción «sujeto/objeto» en la investigación de las ciencias sociales. La indebida generalización propuesta por las diferentes escuelas ilustradas del concepto de sujeto como principal obstáculo epistemológico en la práctica de la ciencia “objetiva” (y neutral) nos ha introducido en una problemática muy amplia pero sin salida alguna, aporética. La teoría de sistemas ha logrado salir de tal “cul-du-sac” al sustituir tal distinción por la de “sistema/entorno”. Ampliaremos esta discusión en otros escritos, contentándonos aquí con señalar que las certezas se construyen como inmutables a través de la supresión de las diferencias. ¿Qué diferencias? En primer lugar, la diferencia que supone la distinta ubicación social de los observadores. La mayoría de los estudios sobre la pobreza se llevan a cabo por “no-pobres” que observan a los pobres. Justamente el lado no marcado en la distinción “pobres/no pobres”. Lo mismo se puede argumentar en investigaciones que frecuentemente se presentan con signos de cientificidad (porcentajes, estadísticas, encuestas, etc.), por ejemplo sobre el maltrato femenino, sobre el desempleo, sobre niveles de lectura o sobre diferentes aspectos de la denominada “juventud”. En la mayor parte de los casos los que están ubicados en un lado de la realidad social hablan y describen “el otro lado” o asumen la “perspectiva de Dios”, por encima de la distinción (ver Figura 1).

Figura 1



Pero hay muchas más diferencias: la posición propia de un sexo o del otro, las posiciones generacionalmente diferenciadas, las ubicaciones en el espacio (rural, urbano, sub-urbano, encrucijadas, fronteras, etc.), o las más delicadas diferencias en las creencias religiosas o políticas, o en la asunción de roles diferenciados en el trabajo, la familia, la vida cotidiana. En la mayor parte de los diseños investigativos se produce esta difícil tesitura de plantear una observación del otro lado, del que no sabemos lo que no sabemos.

2. Construcción de «observables»

Una vez que hemos realizado la primera función crítica de la evidencia generalizada sobre la cuestión que tengamos la pretensión de investigar trataremos de diseñar un procedimiento que tenga en cuenta las diferencias. Las diferencias que sean pertinentes para la investigación: unas veces las perspectivas de construcción de realidad son fácilmente identificables (las posiciones y roles respectivos al interior de una familia), otras implican una especial complejidad (diferencias culturales, religiosas o políticas en el trabajo, estudios sobre emigrantes, elaboraciones valorativas de los grupos de jóvenes, etc.). Lo que es necesario es tratar de definir las diferentes perspectivas implicadas en la búsqueda de los resultados.

En el caso de los imaginarios sociales es necesario distinguir también entre “fabricantes” de realidad y procesos diferenciados de “recepción”. No se ven como reales las mismas cosas en “*Lo que el viento se llevó*” por un joven urbano de veinte años que por un jubilado a medio camino entre lo rural y la ciudad. Por lo tanto la eficacia de las construcciones depende en gran parte de los sistemas y modos de recepción. Ahora bien, podrían percibir ambos públicos diferenciados un imaginario del amor romántico muy semejante.

En cualquier caso lo que se trata de fijar en ese diseño son los límites de lo observable. Buscamos materiales sobre los que se puedan establecer procedimientos de observación. Y partimos de que *no todo es observable*. Es más, hay cuestiones que desbordan cualquier tipo de observación: por ejemplo, una de las más comunes es la llamada “intención” (p.e. “de voto”). Nadie puede afirmarla con respecto a la voluntad de los individuos previamente a la votación. Hay constancia de que los sondeos que preguntan al votante a la salida de local electoral tampoco reproducen la subsiguiente realidad. Sólo los resultados electorales (por mesas, ciudades, provincias, etc.) pueden ser observados en agregado. Sería ilegal pretender violar el secreto del voto y todo investigador conoce los imponderables o pondera con determinados sesgos y sabe que lo que da como resultado es siempre una probabilidad. Hay otros muchos fenómenos sociales no observables ni directa ni indirectamente. Y aquí tenemos que establecer nuestros límites. Sólo podemos observar lo observable y eso observable se construye en cada investigación particular.

3. Mecanismos que se activan en un doble nivel

Los procedimientos de observación utilizan diferentes mecanismos para conseguir su objetivo de establecer unas buenas descripciones de lo que pretenden observar. En los casos clásicos de los estudios de campo antropológicos se emplea la distinción de “participante/no participante”, así como también, para las posteriores explicaciones, la distinción “emic/etic”. Nosotros utilizaremos otra distinción que nos parece más apropiada a los fines de nuestras investigaciones y que procede del campo de la cibernética:

3.1. *Observación de primer orden* (se cuenta lo que se ve)

3.2. *Observación de segundo orden* (se observa cómo y desde dónde ve y cuenta el Observador de 1er orden)

La posición de Luhmann asume la observación, bajo determinadas circunstancias, como el procedimiento más fiable de acceso a la “realidad”. Pero la observación nunca

puede ser *exterior al sistema*. La Modernidad (o la Ilustración) supone la no operatividad de un observador divino (independientemente de la cuestión de su existencia) como garantía epistemológica de la posibilidad del conocimiento intramundano (ver Figura 1)³⁸.

Partamos de la definición más sintética de observación:

Observar es, como repetimos siempre, *generar una diferencia con la ayuda de una distinción, que no deja fuera con ello nada distinguible*. En el medio verdad el sistema comunicativo sociedad constituye el mundo como una totalidad, que incluye todo lo que es observable y hasta el observador mismo. Con ese objetivo se establece en el mundo un sistema observador que se observa a sí mismo, que tiene disponibilidad sobre el valor reflexivo de la falsedad (y tiene disponibilidad también sobre lo observable, lo empírico y lo fáctico, evidentemente) y de ese modo *puede marcar algo* cuyo correlato no puede ser atribuido al mundo. El refinamiento de esta distinción verdadero/falso consiste precisamente en que es utilizable *operativamente*, por tanto que funciona empíricamente (lingüísticamente) *en el mundo*, pero que al mismo tiempo, en cuanto distinción, no se proyecta *sobre el mundo*. La distinción no presupone ningún mundo correlativo para la falsedad. El mundo excluye e incluye la falsedad, y esto es también válido en el uso de los códigos sobre sí mismos, en la investigación de la verdad y también en la observación de la propia paradoja.

Pues el observar no es otra cosa que un señalar diferenciante³⁹.

Los componentes fundamentales de la operación son tres: distinción de la diferencia, construcción de la marca (de un lado de la diferencia) como posición, y establecimiento de la unidad inseparable de marca y diferencia (ver de nuevo la Figura 1)⁴⁰.

En uno de sus últimos trabajos sobre la cuestión de la posibilidad de observación de las estructuras latentes⁴¹ cita Luhmann una frase de von Foerster que desde su oscuridad

38 Recordemos que en las grandes disputas teológicas salmanticenses acerca de la predestinación y el conocimiento de los futuribles, el papel de Dios como “observador” de la historia humana y sus sucesos era una de las premisas básicas del sistema explicativo de la libertad humana. No muy lejos de esos imaginarios estaban los analíticos que propugnaban, contrafácticamente, la posición de un “observador imparcial” (!).

39 Luhmann, N: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, p. 268. Hay traducción española.

40 “We take as given the idea of distinction and the idea of indication, and that we cannot make an indication without drawing a distinction”, escribe George Spencer Brown, en su obra *Laws of Form*, [1969], New York, E.P.Dutton, 1979, p. 1.

41 Luhmann, N: “Wie lassen sich latente Strukturen beobachten?”, en el libro de homenaje a Heinz von Foerster P.Watzlawick/P. Krieg (Hrsg.), *Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus*, München, Piper, 1991, pp. 61-74. [hay traducción española: *El ojo del observador*, Gedisa]. En esa obra se dan cita pensadores tan significativos como E. Morin, J.-P.Dupuy, H. Maturana, F. Varela además por supuesto del compilador P. Watzlawick.

paradójica nos puede iluminar las explicaciones que tratamos de dar. La frase es la siguiente: *No se puede ver que no se ve lo que no se ve*⁴².

No se puede entender esta afirmación si partimos de una supuesta unidad de un sujeto cognoscente que se sitúa frente a un objeto, pues el sujeto o ve o no ve, puede ver o no puede ver. Lo mismo sucedería si colocamos a una serie de sujetos que contemplan el mismo mundo (nivel de la “intersubjetividad”).

Pero podríamos comenzar a entenderla si hacemos caso del slogan: “Draw a distinction” de Heinz von Foerster. Observar se convierte entonces en la *elaboración de una distinción*, una operación con una estructura bastante compleja. Una distinción tiene siempre *dos partes*, consiste propiamente en una *frontera* que hace posible diferenciar ambas partes y pasar de una a otra. El sentido que tiene la separación de ambas partes y su *marcage* por la forma de la distinción, es obligar al observador a salir de una parte de lo distinguido (y no de la otra). Se tiene que *indicar* lo que será observado; hay que “dar una referencia”. Con ello damos también una indicación que se mantiene oculta, que hay otra parte de la cual, al menos provisionalmente, no hablamos.

La observación sería una operación que utiliza una distinción para marcar una parte y no la otra. Una operación, por tanto, con dos componentes: la distinción y la indicación de la marca, que no pueden ser fusionadas ni separadas. Ello nos lleva a preguntarnos por la distinción misma que no pertenece ni a uno ni al otro lado y queda, con ello fuera de la posibilidad de observación, inobservable, pues no puede ser marcada ni en uno ni en otro lado. Por eso la distinción es el “punto ciego”, que en cada observación se presupone como la condición de su posibilidad: el observador es lo no-observable⁴³.

De ahí la necesidad de una «*observación de segundo orden*» para poder establecer un procedimiento científico de construcción de la realidad social. Se produce una observación de segundo orden cuando se observa a un observador en cuanto observador. “En cuanto observador” significa: con respecto al modo y manera como observa; es decir, en relación a la distinción que utiliza para marcar un lado y no otro.

Pero podemos apreciar algunas dificultades en estos planteamientos. Por ejemplo, la de que la operación básica de la observación garantiza a sí misma su propia realidad; no adquiere su realidad de aquello que observa, ni tampoco, en la observación de segundo orden, del observador al que observa. No depende del consenso, sino que tiene el mismo valor de

42 Ver Luhmann, N: *ibidem*, p. 61 en donde se cita el artículo de von Foerster “Cybernetics of Cybernetics” publicado en, K. Krippendorff (Ed.), *Communication and Control in Society*, New York, 1979, p. 6. Una versión adaptada a las circunstancias de esta frase (“Yo veo lo que tú no ves”) la utiliza como título de un artículo en el que aborda la actualidad de la Escuela de Frankfurt (Luhmann, 1990, “*Ich sehe was, was Du nicht siehst*”, en *Soziologische Aufklärung* 5, Opladen, Westdeutscher V., 1990, pp. 228-234).

43 En el artículo citado en la nota anterior, esboza Luhmann unos rasgos históricos del comienzo y las transformaciones de la autodescripción de la sociedad desde las novelas del siglo XVIII (en las que se permite al lector observar cosas que el héroe desconoce) hasta los planteamientos psicoanalíticos, pasando por el mismo Marx (“Con Marx esa técnica de observación [la de las novelas del XVIII] se traslada al análisis de las ciencias sociales”. Luhmann, N: *ibidem*, p. 230). Considérese, al menos intuitivamente, si no sería posible una lectura de *Das Kapital*, con sus distinciones e indicaciones (Capital/trabajo, fuerzas productivas/relaciones de producción, valor de uso/valor de cambio, etc.) desde la perspectiva sociocibernética. Cfr. J. Ibañez, [1991], *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*, Santiago de Chile, Amerindia, 1991, pp. 165-196 (especialmente pp.184-185).

realidad cuando provoca el disenso. Le basta el ser realizada fácticamente⁴⁴. Tiene que tener éxito como operación, pero ¿cómo es esto posible?

Una secuencia organizada, anticipatoria y recurrente, de operaciones tiene que observarse como sistema, distinguirse por tanto de un entorno operativo inaccesible. Tiene que poder observarse la secuencia de operaciones como señalamiento de fronteras, como localización de los pertenecientes y como destierro de los extraños. Se tiene que poder observarse a sí mismo como sistema operativo (lo que no tiene que significar, sistema observador). Se tiene que poder distinguir entre la autorreferencia y la referencia externa. Lo propio de sus propiedades, eso es el sistema. El sistema como frontera, como forma con dos lados, como distinción entre sistema y entorno. Con ello se clarifica lo que viene a significar observar a un observador. Es decir: observar un sistema que realiza por su parte operaciones de observación⁴⁵.

4. Mediante la aplicación del código RELEVANCIA/OPACIDAD

La observación de segundo orden que proponemos para descubrir las construcciones de realidades a través de los imaginarios sociales utiliza un código que opera como su “punto ciego” y que le permite establecer observaciones de los observadores de primer orden.

Pasemos pues a explicar el funcionamiento del código «relevancia/opacidad». La distinción procede claramente de las tecnologías de reproducción visual. El foco de la cámara que graba lo visible produce siempre una diferencia, inicialmente material: lo visible, lo que aparece «en el campo» y lo que queda «fuera de campo», y por tanto invisible, desde la posición o para la perspectiva que asume y trasmite la cámara en cuestión. Un ejemplo cotidiano de este hecho lo tenemos en las retransmisiones deportivas, especialmente de fútbol, por televisión. Se producen en un mismo instante temporal diferentes «realidades» dependiendo del punto de vista que se asuma. El árbitro no es omnisciente, no puede «verlo todo». Se necesitan por tanto varias cámaras que asuman perspectivas distintas para definir «lo que realmente pasó». Pero, ¿qué interés puede tener esa realidad a posteriori si el árbitro ya ha decidido acerca de la realidad que vale para el resultado del partido?

Tenemos, por tanto, que no existe un punto de vista privilegiado, un punto de vista no limitado por la geometría y el tiempo desde el que se pudiera definir *linealmente*⁴⁶ la realidad como única, como verdadera, como válida universalmente, como auténtica, como cierta. Estaremos siempre en la situación de limitación en la definición de realidad, ya que tendremos que asumir que diferentes perspectivas establecerán diferentes relevancias e ignorarán diferentes opacidades. Como estamos tan habituados a la percepción lineal de los objetos nos extrañamos de que nuestras percepciones desborden ampliamente la capacidad de ser representadas en un plano. Por ello nos acucia la manía de la pretensión racionalista de que nuestro

44 Luhmann justifica este “giro constructivista” fundándolo en los escritos que hemos ya citado: Luhmann, 1990a y 1990b. A partir de este “giro”, Luhmann se va a ocupar más en desarrollar su metodología aplicándola a diversos campos: riesgo, familia, religión, etc.

45 Cfr. Luhmann, N: *Soziologie des Risikos*, Berlin, Walter de Gruyter, 1991, pp. 238-242. Hay traducción española.

46 Sin entrar en complejas definiciones topológicas, se puede decir que «lo lineal» es el resultado de dos referencias complementarias (una columna y una fila) que se mantienen en el mismo plano.

conocimiento se adecue a «la realidad». Que toda realidad sea susceptible de ser percibida en el plano de la visibilidad, la mensurabilidad y la exclusión de una tercera posibilidad.

En cada caso concreto de aplicación del modelo el código «relevancia/opacidad» operará en un doble nivel. Mientras que a través de los programas que desencadena opera «construyendo relevancias en los productos mediáticos que se toman como corpus a analizar» y expresándose en los diferentes «campos semánticos» que suponen «horizontes hermenéuticos diferenciados», en esas mismas operaciones desarrolla programas que mantienen la opacidad como «campo no marcado», manteniéndose así el código como «punto ciego», como focos o ejes de construcción de la realidad del imaginario expresado por la elipse.

Pero este código de construcción de realidad vendrá formulado con contenidos diferentes dependiendo de la perspectiva que se asuma en la definición del imaginario. ¿Qué duda cabe que en la construcción del Imaginario Social, por ejemplo, del «Dinero» se van a percibir (y resaltar) aspectos bastantes diferenciados según se asuma la perspectiva del sistema económico «tener/no tener» o la del sistema de la religión «inmanencia/trascendencia»? Y dentro de cada sistema, según las posiciones desde las que el sistema se autodescribe, resultarán privilegiadas determinadas relevancias (o, mejor dicho, la realidad se hará coincidir con ciertas relevancias y no con otras) y se presupondrán distintas opacidades. Por ello, no podemos pensar el concepto de imaginarios sociales y su código correspondiente como vinculado a una función y a un sistema específico, sino que tendremos que pensarlo como un «metacódigo» que atraviesa los diferentes medios en los que los subsistemas generan formas diferencialmente funcionales para la sociedad (sistema/entorno).

Antes de concluir estos apuntes sobre el código propio de los imaginarios tenemos que salir al paso de una lectura posible de la aplicación dual del código. Asumo aquí la perspectiva luhmanniana acerca de los códigos y, sobre todo, acerca de los dos lados del código. El código no sustituye la realidad observable, la programa en su dinámica de diferencia y de unidad de la diferencia⁴⁷. No sería por tanto correcto, desde nuestra perspectiva establecer la diferencia del código como diferencia de la práctica de la observación. No habría una observación específica de las relevancias y otra de las opacidades, sino que observando las relevancias, y sus mecanismos de descripción (priorización, narrativización, naturalización, etc.) que organizan el relato de su realidad como construida, se puede llegar a definir las opacidades de lo presente como ausente, de lo preterido, de las diferentes formas de programación de la contingencia. Podríamos así decir que los imaginarios sociales son la «forma» que representa la unidad de la diferencia relevancia/opacidad.

Con estas consideraciones sólo nos falta para completar nuestra explicación de la Teoría y Metodología de los imaginarios sociales exponer brevemente el modelo operativo que sugiere un algoritmo programático que necesariamente tendrá que ser modificado con las sucesivas aplicaciones empíricas a temas relevantes.

F. MODELO OPERATIVO

1.

47 Cfr. la excelente «Introducción» de Jostetxo Beriain y José María García Blanco a los textos de Luhmann en el volumen titulado *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 8-21.

Referencias *espacio-temporales* de lo observable: eje de coordenadas

- 1.1. Duración
- 1.2. Institucionalización
2. La construcción bifocal de la realidad social
 - 2.1. Referencias *semánticas*: construcción de prioridades de significados: *Relevancias* (1...4), elipse
 - 2.2. Referencias a las *perspectivas* de construcción de realidades: focos y ejes
3. *Opacidades*: lo “fuera de campo”, la distinción propia del observador de primer orden, la lucha entorno a los imaginarios sociales

1. El marco de referencias espaciotemporales

Los sistemas de pensamiento posteriores a Kant han asumido que el esquematismo espacio-temporal es una condición de posibilidad básica para poder establecer un discurso sobre cualquier tipo de experiencias y elaboraciones conceptuales con pretensión de comunicabilidad. Las ciencias sociales han cuidado estrictamente la ubicación histórica, geográfica y cultural de sus programas de investigación. Pero lo que posteriormente sucedía en las investigaciones concretas manifestaba una enorme dispersión de concepciones básicas acerca de estas referencias.

No vamos a entrar aquí en la discusión de los diferentes modelos, ya que en este campo la ideología positivista mantiene aún unos reductos inexpugnables cuyo “numantinismo” cuantitativista se desvela cada vez más frecuentemente como legitimaciones vergonzantes de situaciones de dominación y de privilegio. Nos limitaremos a presentar nuestra propia alternativa, y explicar sucintamente los elementos que la integran.

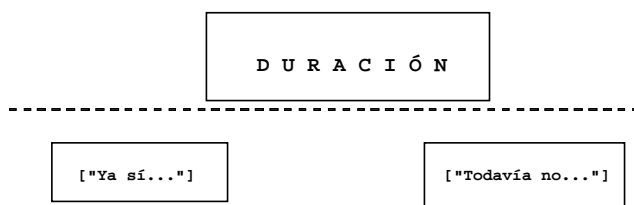
1.1. Duración

El eje de las abscisas dentro de las coordenadas cartesianas ha solido representar el paso del tiempo bajo forma lineal. Entendemos, desde un universo simbólico simple, que el trazo de una línea horizontal de izquierda a derecha en un plano vendría a significar la trayectoria del pasado (situado a la izquierda, en el origen de la línea al ser nuestra escritura de izquierda a derecha), mientras que el punto final (situado a la derecha) indicaría el futuro. Dentro de esa misma simplificación elemental, el punto central de la línea implicaría una referencia al presente, al momento actual.

La representación que nosotros proponemos se aparta de este esquema, no tanto en el marco espacial de representación (trayectoria izquierda-derecha), cuanto en la concepción de la temporalidad. No concebimos que los fenómenos sociales se ubiquen en *momentos temporales discontinuos*, que se determinen como objetos cuya existencia como “cosa” aparece o desaparece puntualmente, sino que lo que convierte determinados fenómenos de la experiencia en *sociales* es precisamente su permanencia, su *duración*.

Pero esta duración en el tiempo experimentable por los sujetos, si bien es un modo de *continuidad en la existencia*, tiene también sus límites. Dicho de otra manera: la duración implica una tensión entre dos situaciones de duración y de no-duración; aquella en la que algo “todavía no...” ha entrado en el campo de la experiencia, en el ámbito de la existencia más allá del pensamiento o el deseo de un sujeto, y aquella otra en la que “Ya sí...” aparece

Figura 2



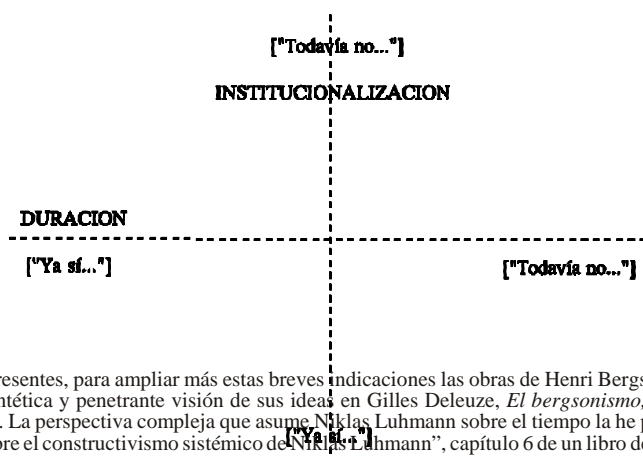
en la existencia. Quedan así fundidos en uno el pasado y el futuro; la precaria existencia de lo que dura nos indica la debilidad ontológica de toda realidad presente⁴⁸. Tendríamos entonces el primer elemento del modelo operativo (Figura 2).

1.2. Institucionalización

El eje de coordenadas se va a completar con la referencia a la ubicación espacial de los fenómenos sociales. Pero una consideración social del espacio encierra también ciertas complejidades. Pensamos que en este contexto no era lo primario una consideración del espacio como lugar de representación de lo *simbólico*, aunque nuestro lenguaje común esté trufado de este tipo de sistemas de referencia (“norte/sur”, “izquierda/derecha”, etc.). Tampoco nos parece una generalización suficiente la que se produce al *delimitar* el espacio (establecer fronteras, centros/periferias, etc.), o al considerar su uso o función social⁴⁹.

Sin embargo sí creemos relevante la función de institucionalización que se opera a través de una ubicación espacial. Esta institucionalización puede expresarse en valores continuos que se refieren a un arco de tensión entre el comienzo de la función institucionalizadora (“Ya sí...”), que lo diferencia de fenómenos aún no institucionalizados, y el final o

Figura 3



48 Ténganse presentes, para ampliar más estas breves indicaciones las obras de Henri Bergson. Puede consultarse una sintética y penetrante visión de sus ideas en Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987, 120 p. La perspectiva compleja que asume Niklas Luhmann sobre el tiempo la he presentado en J. L. Pintos, “Sobre el constructivismo sistémico de Niklas Luhmann”, capítulo 6 de un libro de próxima publicación.

49 En otros lugares me he ocupado de investigar algunas de estas complejidades: J. L. Pintos, “Aproximación al estudio de los usos políticos del espacio”, en A. G. H. *Concepciones espaciales e estrategias territoriais na historia de Galicia*, Santiago, Tórculo, 1993, pp. 223-239. Y anteriormente: J. L. Pintos, *Las fronteras de los saberes*, Madrid, Akal, 1990, capítulo 13: “La ambigüedad constitutiva del espacio urbano”, pp. 289-312.

la desaparición del modo institucionalizado de existencia social que linda con las nuevas posibilidades de institucionalización (“Todavía no...”). Podemos entonces completar nuestro eje de coordenadas (Figura 3).

La ubicación espacio-temporal de los fenómenos sociales observados es una condición para no recaer en la metafísica (como ya indicábamos anteriormente al describir la necesidad de trabajar sobre «observables»), como está empezando a suceder en ciencias de amplia tradición, pero todavía no nos proporciona una guía para operar metódicamente y establecer las necesarias distinciones y los correspondientes campos de significado.

2. La construcción bifocal de la realidad social

2.1. Referencias *semánticas*

2.2. Referencias a las *perspectivas*

Las metáforas geométricas han tenido una amplia difusión en filosofía y en ciencias, sobre todo a la hora de la construcción de modelos y tipificaciones. Mientras que determinados planteamientos proponían el círculo, la espiral y demás figuras equilibradas y equidistantes generadas desde un centro, otros preferían una figuración de estratos o de estructuras con bases y superestructuras. Siendo plenamente consciente de los peligros que se corren de simplificación de los complejos problemas de la necesaria abstracción teórica, creemos a pesar de ello que todavía se pueden proponer determinados tipos de representaciones geométricas que busquen situar en otro nivel de comprensión lo que los conceptos sitúan en el puramente racional. Estas representaciones no eximen del “sufrimiento del concepto” pero pueden proporcionar una puerta de acceso al nivel conceptual que de otro modo permanecería clausurada.

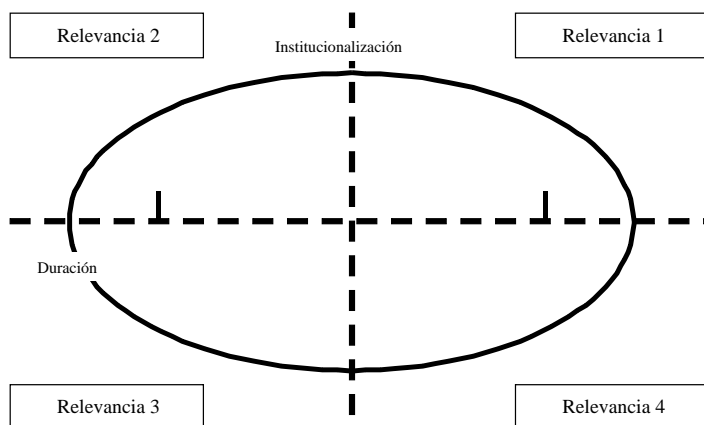
Una metódica que establece que la *realidad se construye a través de la diferencia* nos está proponiendo un tipo de curva que todos reconocemos y que se denomina elipse. No podemos entrar aquí en consideraciones matemáticas sobre las propiedades de esta curva⁵⁰, sino señalar que la base de su capacidad de representación es siempre dual (ejes, focos, plano y cono, etc.), y que a partir de esa diferencia se establece una regularidad matemática, una simetría, una constancia.

Nuestra propuesta metódica consiste en comenzar definiendo, en cada problema propuesto a la investigación, cual sea la construcción de las diferentes relevancias que varían según provengan de perspectivas diferenciadas. En el ejemplo que utilizamos anteriormente de un partido de fútbol, parece bastante claro que hay tantas versiones del mismo cuantas perspectivas se toman sobre los sucesos que ocurren: 1) los partidarios del equipo A, 2) los partidarios del equipo B, 3) el árbitro. Tenemos entonces que una misma realidad es construida como diferente según se asuma una u otra perspectiva. Por convenio hemos aceptado que la perspectiva válida que define el resultado es la del árbitro. Por tanto, “la única realidad” es la percepción que el árbitro tiene de lo que sucede, aunque “posteriormente” se demuestre (vía moviola) que estaba en el error. La cuestión se puede hacer mucho más com-

50 Daremos únicamente la definición que nos proporciona el *Diccionario de la Academia*: “Curva cerrada, simétrica respecto de dos ejes perpendiculares entre sí, con dos focos, y que resulta de cortar un cono circular por un plano que encuentra a todas las generatrices del mismo lado del vértice”. Bernhart Riemann, matemático alemán del siglo XIX, enunció una serie de postulados y teoremas que constituyen la base de las geometrías “no-euclídeas” y que se denominó “geometría elíptica”.

pleja si tenemos en cuenta que hay varios árbitros (de línea) y que algunos resultados de encuentros se han variado posteriormente por defectos de forma (alineación indebida, etc.). Cada una de las perspectivas, después de cada partido cuenta lo que ha visto y no puede percibir su punto ciego desde el que construye «la realidad» que siempre es realidad para él y para los que comparten su perspectiva. Pensemos que muchas conversaciones y disputas

Figura 4
IMAGINARIO SOCIAL DE...
1.- Perspectiva desde...(a, b, c, n)



Elaboración propia.

acaloradas han ocupado el tiempo que muchos ciudadanos dedicaban a la comunicación con sus semejantes sobre todo los lunes (antes, ahora casi todos los días de la semana). Veamos la representación en la Figura 4.

Pensemos que el ejemplo puede ser considerado trivial para muchos ciudadanos, pero este modo de observar de segundo orden es el propio de los denominados “Medios de Comunicación Masiva”⁵¹. La operación a realizar que indica nuestro modelo, después de las ubicaciones espacio-temporales del tema a investigar, consiste en seleccionar aquellas observaciones que producen los diferentes medios que nos describen un suceso (diarios, revistas, informativos TV, radio, etc.) en el caso de intentar descubrir cómo se construye «la realidad» de determinados acontecimientos: catástrofes (11 de septiembre, Prestige, etc.), elecciones políticas, cuestiones debatidas (usos de la biotecnología...) y diferentes problemáticas observables en cuanto imaginarios sociales específicos: salud, trabajo, pobreza, familia, enseñanza, etc. En algunos de estos casos también es muy necesario tener en cuenta los discursos publicitarios que se emiten constantemente por emisores audio-visuales o en soporte papel.

51 La obra más interesante publicada sobre los medios recientemente es la de Niklas Luhmann, 1995, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen, Westdeutscher, 1996, 219 p. Hay traducción española: *La realidad de los medios de masas*, Barcelona, Anthropos, 2000, 179 p.

En cualquier caso los procedimientos que sugiere el modelo son la utilización de distintas técnicas de recogida y análisis de datos y de discursos que se tendrán que decidir en cada investigación concreta. La perspectiva que utiliza nuestra observación de segundo orden (recuérdese: no observa lo que el observador de primer orden observa, sino su punto ciego, la distinción con la que observa, cómo y desde donde observa, cómo selecciona lo que percibe y cómo percibe lo previamente seleccionado, cómo utiliza los sentimientos, las emociones, la cercanía o la lejanía objetivante, etc.) parte del código «*relevancia/opacidad*» en el que el lado positivo es la «relevancia». Tenemos por tanto que observar los procedimientos por los que los diferentes emisores (descriptores e interpretadores) nos transmiten los rasgos definitorios de “su” realidad que pretende siempre ser “la” realidad.

De ahí que cada perspectiva diferenciada (a, b, c, n) asuma diferentes prioridades es la presentación de sus relevancias (ver de nuevo Figura 3): “Relevancia 1, 2, 3, 4”. En nuestro modelo incluimos sólo las relevancias priorizadas del 1ª a la 4ª por dos motivos: 1) porque no consideramos como relevantes categorías aisladas lingüísticamente, sino «campos semánticos» que incluyen distintas categorizaciones de significado; y 2) porque al trabajar con técnicas cualitativas no pretendemos representatividad estadística sino que buscamos el sentido de la complejidad. Por ello los mecanismos de la relevancia se construyen reiterativamente y no suelen superar las diferenciaciones en más de cuatro campos semánticos.

El resultado de la aplicación de técnicas específicas a los datos organizados se presenta entonces en esos cuatro campos de relevancias que definirían cada sector de la elipse que representa al imaginario investigado. Cada uno de estos cuatro campos podría llegar a clarificarse algo más si situamos a cada uno de los sistemas en relación a un entorno u horizonte de comprensión del significado. Es lo que algunos fenomenólogos denominan «horizonte hermenéutico». Pero eso nos llevaría a una complejidad excesiva en este momento.

3. *Opacidades*

Lo “fuera de campo”, la distinción propia del observador de primer orden, la lucha entorno a los imaginarios sociales.

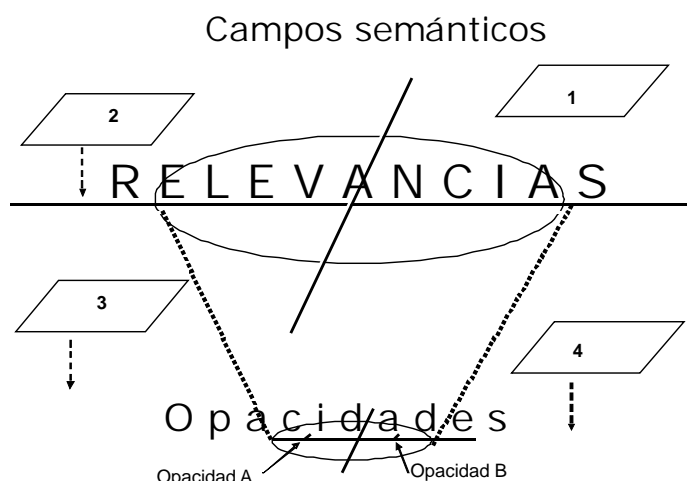
No estaría completa la investigación en el algoritmo que propone el modelo si dejáramos fuera «el otro lado» del código «relevancia/opacidad». El modo de transferir la teoría en la que nos basamos al modo de operar sobre lo observable nos obliga a mantener la coherencia con lo que aludíamos más arriba: “*No se puede ver que no se ve lo que no se ve*”. Nuestro modelo no propone un estudio de la opacidad semejante al que ha seguido con las relevancias. Porque las opacidades no son cosas distintas de las relevancias sino que se construyen en la operación de hacer algo relevante, como decíamos allí. Lo que no se ve (las opacidades) sólo pueden ser observadas a través de las relevancias y la construcción de las mismas. De esta manera se plantea una respuesta posible a la sospecha que ronda siempre que tratamos de acceder al desvelamiento de lo oculto: la denominada “subjetividad”, cuyo ejemplo más primario serían las *teorías de la conspiración*⁵². En ellas, de unos

52 Es un tema que se encuentra ampliamente difundido en internet. Véase: <http://www.conspiracyrecords.com/pages/home.php>; <http://www.ctrl.org/graphicHome/CTRLhome.html>; <http://www.darkconspiracy.com/>; <http://www.conspiracyarchive.com/>

“indicios” o “señales” se deducen entidades inobservables e indemostrables, pero que producen la satisfacción de la coherencia racional.

Nosotros, más bien, ofrecemos un modelo que considera la curva elíptica como la representación del imaginario correspondiente y en cuya construcción intervienen dos focos y una constante k (siempre mayor que la distancia entre los focos⁵³). Con estas referencias que se pueden transferir al modelo operativo tenemos dos lados de la curva: 1) el que toca al exterior de la curva, en los cuatro sectores y que viene definido por los campos semánticos señalados generados por las distintas relevancias y su priorizaciones; y 2) el lado interno de la curva en tanto en cuanto que generada desde los focos. Esos focos serían la distinción que funge como punto ciego propio de la perspectiva específica desde la que se construye

Figura 5



Elaboración propia (GCEIS).

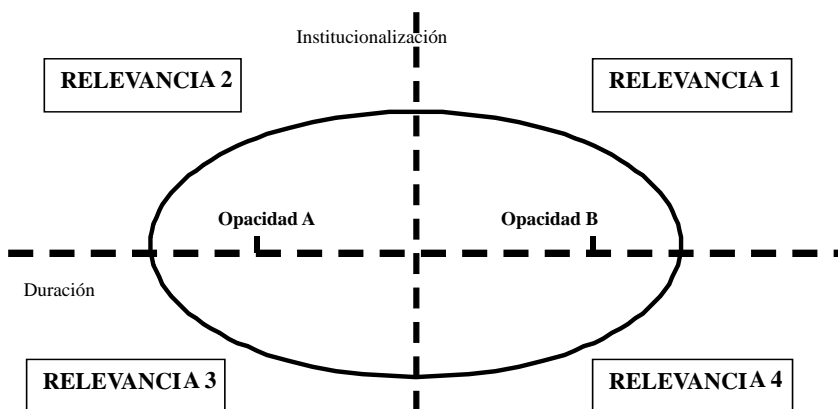
la realidad y que en nuestro modelo denominamos «*opacidad*». Si tomamos el modelo de la Figura 3 y lo giramos sobre el eje de las abscisas tendremos la Figura 5.

Los focos aquí denominados «*opacidad A*» y «*opacidad B*» constituyen el punto ciego desde y con el que trabaja el observador de primer orden, y al que hemos podido llegar a través de la observación de las relevancias y sus procesos constructivos. Queda así clara-

53 No vamos ahora a entrar en la complejidad propia de las definiciones geométricas y que implica la definición de la elipse como una de las cónicas. Nos contentaremos con la definición operativa que es lo que nos interesa en este momento: “La elipse puede definirse como lugar geométrico del siguiente modo: dados dos puntos fijos, F y F' , llamados focos, y un número fijo k , ($k > FF'$), la elipse es el lugar geométrico de los puntos, P , del plano cuya suma de distancias a F y F' es igual a k ($PF + PF' = k$; $d1 + d2 = k$)”. (Biblioteca de Consulta Microsoft® Encarta® 2003).

mente establecida, como distinción la diferencia generada por las tecnologías visuales⁵⁴ entre “dentro de campo” y “fuera de campo”: la realidad no se ubica en el primero sino que se constituye por la relación compleja de ambos. Con la variación de las perspectivas diferenciadas de construcción variarán las relevancias y también las opacidades. Cada una de las perspectivas tiene un punto ciego que le impide ver lo que no ve, que sólo le permite priorizar unas relevancias e ignorar las opacidades desde las que esas relevancias

Figura 6



Elaboración propia.

pretenden ser la única descripción de la realidad indicada.

Resumiendo el modelo y volviendo a representarlo en un plano tendríamos la Figura 6.

La denominación bajo la que hemos presentado esta figura no es arbitraria. Cuando llegamos a concluir con éxito el camino de nuestra investigación, el producto resultante no es un “mapa” en el que se puedan especificar medidas cuantificadas de variables previamente definidas, sino que vendría a proporcionar un punto de partida desde el que formular hipótesis explicativas de los fenómenos investigados. Lo que a través de nuestro procedimiento llegamos a establecer es un mapa del “*imaginario social*”⁵⁵, una perspectiva de conjunto, construida analíticamente, pero que permanecería totalmente muda e intransparente si no se recorre paso a paso por sus distinciones. Hay que establecerlas después de discutir las diferentes posibilidades de distinción. Hay que marcar una de las perspectivas, uno de los lados, para poder observar lo que en él sucede sin la pretensión de establecer un

54 Que no las auditivas en las que el campo viene siempre definido por los sonidos y no hay “fuera de campo” sino ausencia de sonido, silencio. Otro problema distinto es identificar el silencio como un importante componente de las construcciones audiovisuales y que puede convertirse en “relevancia”.

55 Sobre una definición del concepto de Imaginario social de la que nos consideramos deudores puede verse: R. Ledrut, “Société réelle et société imaginaire”, en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 82 (1987), pp. 41-56.

“punto alto” (siempre *exterior* al plano de la construcción de la realidad) desde el que *se dominan* los dos campos, porque recordemos el postulado esencial del análisis sociocibernético: que “*no vemos aquello que no vemos*” desde el momento que marcamos un lugar, y que sólo podemos realizar una observación desde *una* perspectiva.

Tenemos así, fundamentado en la distinción inicial, un procedimiento analítico para desentrañar las complejidades de los fenómenos sociales construidos como realidad social. Nuestra propuesta metódica no trata de excluir a otras sino de ofrecer una base suficientemente sólida de aplicación de otros métodos y técnicas para tratar de conocer el mundo en el que nos movemos y cuáles son los dispositivos más eficaces para construirlo como realidad.

Pero como esa acción constructiva está vinculada al poder, al conocimiento y a las pretensiones de dominación el campo de los imaginarios sociales es un campo de lucha. Lucha por la permanencia de unos imaginarios de sumisión al poder y por la implantación de unos imaginarios que saquen a la luz la contingencia fundamental de todos los poderes. Lucha por el mantenimiento de unos imaginarios que promuevan las formas dogmáticas de la configuración de verdades y por la irrupción de imaginarios caóticos vinculados a la construcción de los caminos del orden más que al establecimiento de metas. Lucha, sobre todo, por la preeminencia de los imaginarios que reunifican las realidades en una sola, religando fragmentos para convertirlos en totalidades y lucha por unos imaginarios que restaurezcan las posibilidades de decisiones autónomas de los individuos interconectados en redes sociales de autoayuda. Son los viejos temas, filosóficos y sociales, bajos formas nuevas de pensamiento, percepción, e intervención. La mudanza no la introducimos nosotros es la sociedad la que está cambiando por su cuenta. El problema es que la orientación de estos cambios, de fondo y de superficie, en adelante depende de nosotros, no de la fatalidad ni de los llamados “poderosos”.



Si bien “América Latina” ha sido utilizada como nación por los investigadores de la región y de todo el mundo, tal unidad conceptual, sin embargo, debe ser matizada por la diversidad de grupos étnicos y nacionalidades, lenguas, historias y desarrollos sociopolíticos, culturas y condiciones geográficas que engloba. Gran parte de la producción intelectual de América latina en el siglo XX estuvo dedicada a la construcción de las distintas identidades nacionales sin perder de vista, en el trasfondo de estas preocupaciones, ya sea bajo la forma de exhortaciones, intervenciones antiimperialistas o templados análisis, la perspectiva de crear una especialidad crítica para la enorme extensión entre Tierra del Fuego y la frontera mexicana.

A través de autores reconocidos en el ámbito de las ciencias políticas, la investigación académica y la historia intelectual, IDEAS EN EL SIGLO ofrece versiones actualizadas del curso de las creencias, el pensamiento y la ideología en el siglo XX en la Argentina, el Brasil, Chile y Uruguay. A partir de lineamientos teóricos y de propósitos compartidos, pero al mismo tiempo mediante diversas posibilidades de abordaje de su objeto de estudio, el lector encontrará variadas modulaciones de la temática desarrollada: la trama del proceso cultural latinoamericano puntuado por los avatares políticos e institucionales.

Esta historia de las ideas en América latina también sistematiza los conflictos entre influencias y orientaciones, sin descuidar el empeño constante de los diferentes actores en fomentar el cambio social. Las cuatro contribuciones coordinadas por Oscar Terán, a su vez autor del trabajo sobre la Argentina, brindan un cuadro sintético y representativo del despliegue de los fenómenos culturales en nuestros países en el siglo pasado.

“El aporte de estos cuatro ensayos –debidos a Oscar Terán (Argentina), Margarita de Souza Neves y María Helena Rolim Capelato (Brasil), Sofía Correa Sutil (Chile), Gerardo Caetano y Adolfo Garcé (Uruguay)– se inscribe en la perspectiva teórica de una historia social de las ideas y la cultura que se orienta a describir e interpretar el impacto de las formulaciones intelectuales en la historia. En ese sentido, se ocupan de la relación entre el mundo de las ideas y el mundo de las relaciones sociales y la vida política”. Fabiana BEKERMAN

(Ver reseña en el **Librarius**, pág. 138)



Neopragmatismo e Verdade: Rorty em conversação com Habermas

Neopragmatism and Truth:
Rorty in Conversation with Habermas

Paulo GHIRALDELLI Jr.

*Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras
Universidades de Ibitinga, S-P, Brasil.*

RESUMEN

Son dos posturas críticas sobre las certezas racionales del conocimiento. Habermas, presupone una pragmática que contextualiza el sentido de la verdad en su orden significativo; es decir, la verdad se valida a través de un significado producido socialmente en la interacción comunicativa. Rorty, considera desde un pragmatismo antirepresentacionista que no existe supuesto alguno para considerar cognoscible la verdad como algo que se predica de un objeto. No existe proposición lingüística que porte el significado objetivo de la verdad. Al contrario, se trata de justificaciones que pueden ser consideradas como algo “verdadero”. En este artículo se intenta una aproximación crítica a ambas posturas.

Palabras clave: Neopragmatismo, verdad, verdadero, Habermas, Rorty.

ABSTRACT

There are two critical positions as to the rational certainty of knowledge. Habermas proposes a pragmatic position that contextualizes the sense of truth and its significant order, that is, truth is validated through a significant produced socially in communicative interaction. Rorty considers an anti-representationist pragmatism that does not accept any suppositions in order to consider a truth to be cognizant, such as something that predicts an object. There are no linguistic propositions which give objective significance to truth. On the contrary, there are only justifications which can be considered as something “true”. In this article we attempt and approximation towards both postures.

Key words: Neopragmatism, truth, truthful, Habermas, Rorty.

1. VERDADE E JUSTIFICAÇÃO: O DEBATE COM HABERMAS

De uma maneira semelhante àquele entre Rorty e Davidson, o debate entre Habermas e Rorty passa por várias etapas, em mais de duas décadas de diálogo fecundo. Todavia, por um lado, se no debate entre Davidson e Rorty o que vemos é uma aproximação explícita entre ambos para alcançar, enfim, um ponto de divergência sutil, porém efetivo e com consequências definidas para Rorty –de modo que Rorty parece não mais se dizer “davidsoniano” e sim, wittgensteiniano¹–, por outro lado, no debate entre Habermas e Rorty o que vemos é uma contínua aproximação do primeiro em relação às teses do segundo e, de certo modo, vice-versa, embora nesse caso Rorty não tenha, é claro, de se desfazer de qualquer rótulo. Esse debate, no que se refere à verdade, possui duas etapas básicas, em torno do mesmo ponto: as relações entre justificação e verdade.

Ainda que a discordância se mantenha, o debate cria para Habermas, após duas bruscas viradas em sua carreira, a possibilidade de demonstrar mais uma incrível capacidade de mudança sustentável de opinião e, mais que isso, de alteração na sua própria concepção de verdade –o que, a meu ver, caracteriza Habermas, bem como Rorty e Davidson, como autênticos grandes filósofos (para mim, devo salientar, só são grandes filósofos os que, como Nietzsche diz, desenvolvem uma guerra contra si mesmos).

O que faço a partir daqui é, então, mostrar as duas etapas da discussão.

O ponto central é a maneira como Habermas critica a tipologia rortiana dos usos de “verdade” e “verdadeiro”, em especial as idéias de Rorty quanto ao terceiro uso do termo, que é o uso de “verdadeiro” e/ou “verdade” como advertência – *cautionary use*. Em um primeiro momento, a crítica de Habermas se faz no sentido de reafirmar a sua noção de verdade, mostrando-a como não muito diferente da noção de Putnam e, segundo Rorty, não diferente da noção de Peirce: verdade é o que encontramos no fim ideal de uma investigação. Em um segundo momento, a crítica de Habermas se faz a partir da criação de uma noção até então inédita em seus textos, que é a idéia da verdade como possuindo uma “face de Janus”. Exponho em seguida essas duas situações, nos itens 1.1 e 1.2. Em ambos, intercalo o texto habermasiano com as respostas de Rorty.

1.1. HABERMAS versus RORTY

A crítica de Habermas a Rorty, resumidamente, diz que o terceiro uso exibido na tipologia de Rorty –*cautionary use*, uso de advertência–mostraria exatamente o contrário do que Rorty quer, que é encontrar na linguagem comum, se a olharmos *ainda* com olhos filosóficos, *porém* para além dos olhos de Platão, a desinflação de “verdadeiro” e/ou “verdade”. Isso pela razão de que o chamado “terceiro uso” de “verdadeiro” e/ou “verdade” –ó para lembrar: “isso está bem justificado, porém pode não ser verdadeiro”– revelaria a impossibilidade, em nosso cotidiano, na linguagem comum, de podermos sair de um campo *já* inflacionado epistemológica e/ou metafisicamente. Vejamos o que isso quer dizer.

Falamos em “verdadeiro” ou “não-verdadeiro” para atrair cuidados, dúvidas, precaução, diz Rorty. Não mais que isso. Como os dois primeiros, o terceiro uso dos termos “ver-

1 Tento explicitar mais sobre isso na conclusão sem, no entanto, me deixar levar aqui pela falta de humildade e pretender expor qualquer coisa sobre Wittgenstein que não a sua aceção geral de filosofia, a qual tem influenciado muitos hoje em dia.

dade” e “verdadeiro” não aparece em nossa linguagem para explicar qualquer coisa, isto é, tais termos não são nem um pouco substantivos; muito menos o *cautionary use* revela que a verdade tem uma “natureza”. O *cautionary use* ocorre —não custa repetir— quando dizemos coisas do tipo: “sua tese de que o Presidente da República não rouba é justificável, mas não é verdadeira”. Ou ainda, a “justificação de tal tese está completamente falha, no entanto a tese é verdadeira”. E mais: “isto está totalmente justificado, porém não contém a verdade”. Diante disso, Habermas objeta: isso que Rorty chama de *cautionary use* da palavra “verdadeiro”, é fácil ver, traz dificuldades que ele mesmo não percebe. O uso de “verdadeiro” para prevenir parece mais inflacionar a verdade do que deflacioná-la, pois alguém sempre pode dizer: “você conseguiu avisar a pessoa que você queria avisar, você conseguiu prevenir, sim, mas porque tal pessoa sabe que, substancialmente, ‘verdadeiro’ é totalmente diferente de ‘bem justificado’, ou seja, ‘bem justificado’ é ‘bem justificado’ e ‘verdadeiro’ é ‘correspondente à realidade’”. Caso essa pessoa, no seu jogo de linguagem comum, não soubesse muito bem do que se trata tal distinção, a advertência não soaria como advertência (cf. Ghiraldelli Jr., 1999; cf. Habermas, 1996).

Reapareceria aí, então, o sentido realista e correspondentista da noção de verdade —como algo que difere de justificação exatamente porque justificação seria apenas uma argumentação de algo *desde sempre* verdadeiro. E reapareceria, exatamente, na linguagem empírica, na própria linguagem corriqueira, colhida empiricamente na tipologia de Rorty (o sentido que se encaixaria na epistemologia, na metafísica ou em uma semântica de caráter fundacionista). Em outras palavras: para Habermas, só é advertido quem compreende intelectualmente o sentido da sentença para além de uma *mera* advertência. Esta é, exatamente (pelo menos em um primeiro momento), a tese de Jürgen Habermas contra o deflacionismo sem limites, sem ponderação, que seria o deflacionismo de Rorty.

Ele diz: há um limite de separação entre justificado e verdadeiro; e essa separação não é uma separação meramente utilitária, como o neopragmatismo de Rorty quer nos fazer acreditar. Justificado é justificado, verdadeiro é verdadeiro, diz Habermas. Verdadeiro e justificado não seriam fases de um mesmo espectro que conteria nossos enunciados.

Habermas está convencido de que toda e qualquer prática lingüística, todo e qualquer comportamento de falantes, institui por si mesmo um campo de entendimento *antes* de estabelecer qualquer outro tipo de campo, seja ele de poder, de persuasão etc. Este campo *prévio* de entendimento é vislumbrado pela velha Escola de Frankfurt, de Adorno e Horkheimer, ainda que, em seus escritos, isto tudo estivesse bastante confuso. Mas em Habermas a idéia se torna clara. A idéia principal é basicamente esta: se eu digo a você “feche a porta!”, e esta é uma frase de mando, *antes* de tal frase se exercer como frase de mando ela precisa ser entendida, para *depois* então poder ser realmente uma frase de mando. Assim, é isto o que Habermas diz: existindo uma comunidade lingüística qualquer, também existe filosoficamente, ao seu lado, uma comunidade lingüística ideal. Nela não há restrições de qualquer ordem ao entendimento da linguagem; todos dessa comunidade ideal se entendem intelectualmente e só fazem isto. Assim, ao lado do campo empírico e histórico, há um campo —pragmático universal? pragmático ideal?²— que funcionaria como ponto arqui-

2 Não raro, os textos que se preocupam mais com temas em filosofia e menos com a história da filosofia não resistem à tentação de fundir Apel e Habermas, e para os que transitam com filosofia analítica, até Putnam pode ser trazido junto nessa fusão, por conta do uso, às vezes próximo, do sentido que os três imprimem às funções

diano e, sendo assim, como um lugar onde, pela própria existência, que é a condição da existência de uma linguagem (um campo efetiva e intelectualmente comunicativo), o que é “verdadeiro” se distinguiria claramente do que é “bem justificado”. Este campo pode ser visto através de abstrações conscientes das condições naturais e históricas de uma comunidade de falantes, e nesse sentido seria um campo genuinamente filosófico, mas não metafísico. Chegamos a ele por filosofia, mas uma filosofia que se nutre das ciências: pode-se mostrá-lo através de esforços na psicologia, na antropologia etc., como o próprio Habermas tenta no guarda-chuva da Teoria do Agir Comunicativo. Assim, uma vez elaborado dentro dos parâmetros de uma teoria filosófica, ele seria um tribunal possível para a garantia de toda e qualquer assertiva.

Rorty, por sua vez, acredita que o verdadeiro, ao opor-se ao justificado, o faz em um sentido de aviso somente, nada mais. Justificado não é diferente de verdadeiro no nível que Habermas acredita, diz Rorty. Justificação, diz ele, é uma prática histórica e mundana; é pouco plausível que o termo “verdadeiro”, ao contrário de qualquer prática de justificação, possa se distinguir utilmente de uma sentença por obra de sua existência ou garantia em um campo universal, de caráter pragmático (o que seria, digamos, *grosso modo*, a tese Apel-Habermas)³.

A *prova* que Rorty oferece de que, em espécie, não há diferença entre “justificado” e “verdadeiro” caminha em um sentido específico do raciocínio pragmático (e fecha com uma posição epistêmica⁴ em relação à noção de verdade). Ele pergunta: quando queremos saber a verdade de uma proposição, sentença, frase ou idéia ou teoria, temos outra coisa a fazer além de procurarmos justificações, ouvirmos justificações? E continua: se a resposta para esta minha pergunta é um sonoro “não!”, então por qual razão diríamos que verdade e justificação diferem não por graus, ainda que acentuados porém em um mesmo espectro, mas por qualquer outra coisa? Por que insistiríamos em enxergar um campo universal, ainda que pragmático universal? E Rorty continua, agora em um tom nietzschiano: fazemos isso (ou seja, o que Habermas faz) porque temos saudades de quando vivíamos tranquilos com a noção religiosa da verdade, *antes* do Iluminismo, ou então com a noção metafísica posta pelo próprio Iluminismo. Gostaríamos mesmo não da verdade, como a semântica utilitarista nos apresenta, mas da Verdade, como a religião e a metafísica nos prometem (cf. Ghiraldelli Jr., 1999).

de seus suportes filosóficos. Aqui, fico em um meio-termo. Reconheço as diferenças, mas não as explico para além do que diz o próprio Habermas. Segundo ele mesmo, pode-se diferenciar os três autores, comparando-os com Peirce, da forma que segue. 1) Putnam diria: uma proposição é “verdadeira” se puder ser justificada sob condições epistêmicas ideais. 2) Habermas diria: uma proposição é “verdadeira” se puder chegar vencedora, de modo argumentativo, em um acordo realizado em uma situação ideal de fala. 3) Apel diria: uma proposição é “verdadeira” se puder chegar vencedora, de modo argumentativo, em um acordo realizado em uma comunidade de comunicação ideal. É fácil ver que essa última acepção, que Habermas atribui a Apel, é a que em geral atribuímos a ele, Habermas. Neste volume, muitas vezes, para tornar a exposição menos complexa e não desviar o olhar para campos importantes, mas paralelos, não me atenho a essas distinções entre Apel e Habermas. Minha explicação se resume, portanto, a esta nota. Sobre o que Habermas diz acima, consultar: Habermas, J. “Richard Rorty’s pragmatic turn”, in: *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell, 2000, pp. 44-45.

3 Veja nota anterior.

4 Epistêmica, atinente ao como o conhecimento é conseguido, não epistemológica, pois não se trata de invocar aqui uma ciência filosófica para conseguir bases para a cultura. Espero que isso já esteja claro.

Se Rorty assume que não podemos levar a sério uma distinção rígida, que force um gap, uma divisão em espécie, entre “justificado” e “verdadeiro”, isso significa que, no limite, temos apenas vários graus de “justificado” em um único espectro. “Verdadeiro”, então –e isto é importante salientar para que possamos entender o ambiente em que Rorty se situa–, deixa de ter uma conotação representacional e correspondentista. Isto é, nos termos filosóficos neopragmatistas, Rorty está dizendo que é desnecessário, e mesmo nocivo –pois nos leva a posições insustentáveis–, considerar que “verdadeiro” é algo lingüístico que está ligando de modo representacional um X, também lingüístico, a um Y não-lingüístico. O que Rorty entende por “mundo”, então, se resume única e exclusivamente a justificações e causas, sendo que justificações são perfeitamente cabíveis dentro do item causas, dado que uma declaração ou sentença é mais uma causa em um encadeamento causal do human behavior. Assim, o mundo natural e histórico de Rorty é holisticamente construído. Ele explica claramente isso no exemplo dado acima, a respeito dos dinossauros.

O trecho no qual aparece o exemplo dos dinossauros é extremamente importante. Valeria a pena lê-lo várias vezes. Ele articula a concepção da verdade do neopragmatismo de Rorty ao seu holismo, ao seu *naturalismo historicista*. Ou seja: ali aparece a dispensa da dualidade extrínseco-relacional *versus* intrínseco-não-relacional; dualidade esta que permanece nas abordagens metafísicas ou similares. O naturalismo, ou holismo, ou ainda, o contextualismo de Rorty, elimina relações representacionais e fica apenas com relações causais, de modo que, digamos, o *universo* pode ser compreendido sem que tenhamos o problema –insolúvel, para Rorty– de ter de encontrar o velho elo de ligação entre o lingüístico e o não-lingüístico; o velho problema de ter de encontrar o que engata as “palavras” no “mundo”.

Esse contextualismo de Rorty irrita Habermas na medida em que este não acredita que o enunciado “s está bem justificada, porém talvez não seja verdadeira” esteja apenas querendo nos mostrar o nosso falibilismo. Tal tipo de enunciado, para Habermas, não remete apenas ao ponto pacífico ao qual estamos tão acostumados, qual seja, a de que nós, humanos, somos seres que falhamos, nos enganamos. Ela não remeteria só ao fato de que toda audiência é falível. Ela nos lembraria, também, que estamos falando de algo como “s é racionalmente aceitável em um dado contexto de justificação” e “s é racionalmente aceitável de um modo geral” –sendo que nesse segundo caso estamos dizendo, na acepção de Habermas, “s é verdadeira em geral, não apenas neste contexto e por meio destes nossos padrões vigentes e presentes”. O que Habermas diz, então, é que quando enunciamos algo do tipo como X: “s está bem justificada, porém talvez não seja verdadeira”, há sempre a pressuposição de um certo nível de incondicionalidade e, assim, uma certa idealização ligada à segunda parte de X (depois da vírgula), que se contrapõe à situação descrita pela primeira parte de X.

Por um momento, vamos assumir o justificado como o que é aceito racionalmente. Então, segundo a ótica habermasiana, se a “verdade” é explicada nos termos de aceitabilidade racional, e se o uso de advertência do predicado “verdadeiro” lembra-nos o fato de que, quando dizemos que algo está “justificado”, por checar-mos tudo através de nossos melhores padrões disponíveis, pode ser que ainda não possamos dizer verdadeiro, não deveríamos assimilar a verdade à aceitabilidade racional.

Este é um ponto delicado na teoria de Habermas –e talvez o cerne de sua *teoria da verdade* como uma teoria que está em função de sua *teoria social*.

Ele está dizendo o seguinte: não deveríamos ter como solução dessa situação um simples aterro, algo que apagasse a linha que separa “é verdadeiro” de “está justificado”; deveríamos, sim, encontrar uma ponte. Uma ponte não é um aterro, diz Habermas. Essa ponte pode ser construída, diz Habermas, levando adiante o pensamento de que devemos esten-

der o “para nós”, referente a uma sentença racionalmente aceitável, para além dos limites e padrões de qualquer comunidade local. “Devemos expandir o universo de ‘todos nós’ para além das fronteiras intelectuais e sociais de um grupo acidental de pessoas cujo destino reuniu sob o mesmo céu”. “De outro modo ‘verdadeiro’ se fundiria com ‘justificado no presente contexto’” (cf. Habermas, 1996, pp. 20-21).

É curioso notar que, nesse tipo de crítica a Rorty, Habermas sugere que este tem, de fato, ponderado sobre isso e tem caminhado em um sentido que seria mais ou menos habermasiano. Na polêmica com Hilary Putnam, diz Habermas, Rorty está passo a passo sendo empurrado a insinuar a presença de um auditório crítico capaz de responsabilizar-se pela aceitabilidade racional. Esse público ideal crítico estaria assumindo cada vez mais força nas formulações de Rorty.

Quando afirmamos *s*, diz Habermas, devemos estar preparados para justificar *s*, apelando para uma concordância, motivada racionalmente, de outros públicos, não apenas o público ao qual pertencemos, mas um público cada vez mais amplo formado de pessoas razoáveis, um público composto de pessoas que são “versões melhores de nós mesmos” (expressão de Rorty em debate com Putnam, que Habermas cita). Rorty estaria, a cada novo texto publicado, especificando as condições ideais necessárias a esse público ideal –composto de “versões melhores de nós mesmos”–, que são as condições propícias para um contexto de discussão tolerante e livre. Tal contexto, diz Habermas, é aquele que concede acesso igual para todas as pessoas, para todas as informações e razões, no qual se dá uma forma de comunicação que deve excluir qualquer espécie de mecanismo exclusivista e repressivo –a propaganda, a lavagem cerebral etc. Habermas é taxativo: ao acentuar a abertura, inclusive as características de uma comunicação interna a um auditório cada vez mais idealizado, Rorty “se aproxima, querendo ou não, da minha descrição do ‘discurso racional’ e da fórmula de Putnam da verdade como ‘aceitabilidade racional sob condições idealizadas’” (cf. Ghiraldelli Jr., 1999, pp. 41-42; cf. Habermas, 1996, p. 21).

Assim, o que Habermas conclui é que Rorty chega, acriticamente, às posições que em parte deplora –a daqueles que, segundo sua própria formulação, estão envolvidos na cultura platonista: uma cultura que idealiza um campo para garantia de enunciados. Tal cultura platonista seria então, na conta de Habermas, aquela na qual ele está inserido, porém de modo crítico.

Rorty se cala diante disso? Ou ele tem uma resposta razoável?

O ponto básico da resposta de Rorty se constitui em dizer que a expressão “versão melhores de nós mesmos”, que Habermas colhe de sua fala no debate com Putnam, não deve ser lida como aludindo a uma situação idealizada; ela não deve ser platonizada, e sim lida de um modo *romântico e historicista*.

O que isso quer dizer? Neste ponto, todo cuidado é pouco.

Na terminologia de Rorty, isso quer dizer que o uso de advertência de “verdadeiro” e/ou “verdade” –*cautionary use*– põe o contraste entre o “meramente justificável” e o “verdadeiro” como algo que não tem a ver com o contraste entre atual e ideal. O contraste que se deve levar a sério aparece, segundo Rorty, entre *justificação para nós aqui e agora* e *justificação para uma versão superior de nós mesmos* –a versão que esperamos não em um sentido ideal, mas como aquilo que nossos descendentes exemplificarão.

Quando dizemos “*s* é injustificável para todos, porém pode ser verdadeira”, no entender de Rorty, não estamos necessariamente presos à pressuposição de que o contraste entre “injustificável” e “verdadeiro” é aquele entre uma situação real, em que não encontra-

ríamos razões para garantir *s*, e uma situação de “fim ideal de investigação” ou uma “situação cognitiva ideal”, na qual *s* é, enfim, vista como verdadeira. De modo historicista, Rorty substitui o “fim da investigação”, ou a “situação cognitiva ideal” e coisas similares, pela esperança romântica em um mundo futuro melhor –melhor, comparado com o que temos e com o que tivemos, levando em conta que o que temos e tivemos é um mundo onde *ainda* nem todos querem participar daquela política (que é a que Rorty prefere) que quer fazer os fracos se libertarem da humilhação imposta pelos fortes⁵. O *cautionary use*, então, remete não a uma situação *ideal*, e sim a uma *utopia*.

É claro que o termo utopia, em Rorty, ganha uma conotação específica: trata-se não de “lugar nenhum”, com referência (às vezes detalhada) ao empírico ou ao idealizado, e sim, “um sonho que escapa pelos vãos dos dedos” (cf. Ghiraldelli Jr., 1999, p. 44). Desse modo, o uso de advertência dos termos “verdade” e “verdadeiro” ganha uma conotação de profecia: algum dia o mundo terá mudado, e então isso em que não acreditamos, ou não entendemos, poderá se revelar verdadeiro. “Essa esperança romântica por um outro mundo que ainda está por vir está no coração de uma busca não platônica por perfeição espiritual” (cf. Rorty, 1998, p. 50).

A argumentação de Rorty é baseada, aqui, em uma contraposição entre *esperança romântica historicista* e platonismo. Ele a formula como segue.

O platonismo afirma que o conjunto dos candidatos que concorrem para receber *valor de verdade* está dado, e todas as razões que podem ser fornecidas para que tais candidatos sejam eleitos, ou não, também estão já postas. A esperança romântica, ao contrário, diz: algum dia todos esses candidatos à verdade e todas essas noções que lhes fornecem boas razões para acreditarmos neles estarão obsoletos, pois um mundo muito melhor terá chegado –um mundo onde valerão novos e maravilhosos candidatos à verdade. “Se alguém se mantém na perspectiva grega”, diz Rorty, “então é razoável que tal pessoa defina a verdade nos termos da aceitabilidade racional idealizada à maneira de Habermas, de Peirce e de Putnam. Mas esta definição será inútil uma vez que se comece a pensar de uma linguagem e de candidatos à verdade como em constante processo de mudança” (Rorty, 1998, p. 51).

É claro, para Rorty, que há tensões entre uma tal esperança romântica que ele mantém e o esforço cotidiano por consenso democrático. Nas palavras de Rorty, Habermas olha principalmente “para a necessidade de consenso neste mundo atual”, enquanto ele próprio, Rorty, se diz “obcecado pela possibilidade da descoberta de novos mundos”. “Meu profundo desejo de que todas as coisas sejam completa e maravilhosamente mudadas”, diz Rorty, “me impede de dizer que a verdade é aceitabilidade racional idealizada. Afinal, você só pode idealizar o que você já viu. Mas pode ser que haja alguma coisa com a qual você não pode ainda nem mesmo sonhar” (*Ibidem*).

5 O pensamento político de Rorty está em vários dos seus *Philosophical papers*, mas de uma maneira mais organizada ele aparece em dois livros que Alberto Tosi Rodrigues e eu editamos aqui no Brasil, ambos pela DP&A: *Contra chefes, contra oligarquias*, em 2001, e *Para realizar a América*, em 1999. Em ambos os livros colocamos ensaios introdutórios para ajudar aqueles que possuem leituras em filosofia política mas não em filosofia analítica e vice-versa. Creio que, em geral, a dificuldade dos críticos de Rorty está justamente em não perceber que a criatividade deste autor advém, sobretudo, deste seu cruzamento pouco comum entre a tradição analítica, nem sempre afeita ao pensamento social, e a tradição continental, que não raro se porta como proprietária da filosofia política.

1.2. HABERMAS E A VERDADE COM FACE DE JANUS

A resposta de Rorty não satisfaz Habermas, mas o obriga, na medida em que ele se mantém um filósofo sério, a mudar de posição. Habermas admite que as objeções historicistas contra seu trabalho a respeito de verdade e significado não são desprezíveis e precisavam ser respondidas com argumentos diferentes dos até então utilizados; ou seja, a idéia da verdade como o resultado de condições idealizadas, como em Putnam, precisa ser revista. A nova aceção de Habermas sobre o assunto, como ele mesmo a chama, é a da verdade como algo que contém a “face de Janus” (cf. Cooke, 2001).

Habermas não fala em endossar uma concepção pragmatista ou neopragmatista da verdade, mas ele admite —o que é mais que significativo— que sua concepção da verdade contendo a face de Janus é uma “concepção pragmática da verdade”.

A questão que preocupa Habermas é que ele não consegue comentar Rorty sem achar que este está metido em um tipo de reducionismo relativista-culturalista (como Quine, ainda segundo Habermas, estaria envolvido em um reducionismo relativista-naturalista) ao não estabelecer algum tipo de fosso sem vínculo entre “verdade” e “justificação”. Portanto, o ponto de discórdia, aqui, continua sendo a respeito do *cautionary use* de “verdade” e “verdadeiro”. Só que, agora, Habermas quer se livrar da acusação de que ele estaria endossando a idéia de que o que é verdadeiro, por ser visado a partir de uma situação idealizada, termina por ser um retorno a um tipo de metafísica, a uma busca por um ponto arquimediano algo que caduco.

Diante da acusação rortiana de que ele trabalha em um campo previamente determinado, onde não há espaço para o novo, onde a história já está traçada na medida em que a linguagem nova nada mais é que a descoberta de possibilidades já demarcadas, Habermas busca sofisticar sua explicação da diferença entre “verdadeiro” e “justificado”. A impressão que tenho é que Habermas, se ainda fosse marxista, resolveria o problema aplicando aos termos uma mediação com o nome de dialética. Mas Habermas há muito não faz mais esse jogo que, não raro, é mais um jogo de palavras do que uma solução. E neste caso, de fato, não se trata de utilizar qualquer recurso extra. Habermas tem de dizer que “verdadeiro” e “justificado” diferem, mas que parecem estar no mesmo espectro, como pensa Rorty, por causa de algo que ambos os termos possuem em comum. Habermas vê uma solução reconstruindo sua noção de verdade.

A idéia de Habermas não é de difícil apreensão:

Somente o entrelaçamento dos dois papéis pragmáticos desempenhados pelo conceito de face de Janus da verdade, isto é, a verdade em contextos-de-ação e a verdade-em-discursos-rationais, respectivamente, pode explicar porque o êxito de uma justificação em um contexto local aponta em favor da verdade de uma crença justificada em um contexto independente. Tanto quanto, de um lado, o conceito de verdade permite que certezas comportamentais abaladas sejam traduzidas em proposições problematizadas, assim também, por outro lado, a firme retenção orientada em direção à verdade permite a *re-tradução* de asserções justificadas discursivamente em certezas comportamentais restabelecidas (Habermas, 2000, pp. 48-49).

Talvez, para alguns, essa passagem possa parecer um pouco forçada, uma tentativa de Habermas de arrumar a casa a qualquer preço. O conceito de verdade que invoca a metáfora da face de Janus pode parecer demasiadamente artificioso nas mãos de um pensador

tão exigente como Habermas. Mas a explicação de Habermas, aos poucos, torna a idéia mais familiar. Ele diz que para explicar tal trecho acima temos unicamente que trazer unidos, corretamente, os enunciados compartilhados aqui e agora.

No mundo da vida os atores dependem de certezas comportamentais. Eles têm de lidar com um mundo presumido como objetivo e, por tal razão, operam com a distinção entre crença e conhecimento. Há uma necessidade *prática* de contar com a intuição do que é a incondicionalidade de manter-algo-como-verdadeiro. Esse modo de incondicionalidade do que é mantido-como-verdadeiro fica refletido no plano discursivo nas conotações de afirmações da verdade que apontam para além do contexto de justificação dado e requer a suposição de condições de justificação ideais –com uma resultante descentralização da comunidade na qual se dá a justificação. Por essa razão, o processo de justificação pode ser dirigido por meio de uma noção de verdade que *transcende a justificação*, embora ele *seja sempre já operativamente efetivo no reino da ação*. A função da validade de enunciados na prática cotidiana explica por que a defesa discursiva da validade de afirmações pode ao mesmo tempo ser interpretada como a satisfação de uma necessidade pragmática de satisfação. Essa necessidade de justificação, a qual inicia em seguida a transformação de certezas comportamentais abaladas em afirmações problemáticas válidas, pode ser satisfeita somente por meio de uma re-tradução de crenças justificadas discursivamente em verdades comportamentais (*Ibid.*, p. 49).

Habermas não faz aqui um apelo, do tipo do de Putnam e dele próprio antes dessa sua mudança, à verdade como objetivo da investigação ligada a um limite ideal, ou a um público crítico ideal ou a uma situação cognitiva ideal e coisas similares. O que ele está afirmando é que a verdade tem dupla face, e esta dupla face desempenha seu papel em uma operação conjunta que se desenvolve graças à conexão *efetiva* entre discurso racional e ação. Habermas, inclusive, em parte acredita que Rorty deve aceitar sua explicação, uma vez refeita, pelo fato de este não poderia negar a conexão de duas perspectivas que funcionam em comum *no mundo da vida*: a perspectiva dos participantes de uma argumentação, cuja função é a de convencer os outros dos seus pontos de vista, e a ação de sujeitos envolvidos em seus jogos de linguagem e práticas (*Ibidem*).

A resposta de Rorty, como eu a leio, passa por um entendimento específico do que é que se está chamando de jogos de linguagem. É no interior de jogos de linguagem, tomados contextualmente e não *já* assumidos como abstrações, que Rorty pensa os termos em questão. Assim, ele pode afirmar que acredita que “há, é certo, algo incondicional sobre a verdade. Essa incondicionalidade”, diz ele,

é expressa pelo fato de uma vez verdadeiro, sempre verdadeiro: consideramos pessoas que usam a palavra em expressões tais como ‘verdadeiro, mas não agora’, como usando-a incorretamente. Desde que ‘uma vez justificado, sempre justificado’ é obviamente falso, alguém pode certamente expressar o contraste entre verdade e justificação como um contraste entre o incondicional e o condicional. Mas a incondicionalidade em questão não fornece uma *razão* para o fato de que o *cautionary use* de ‘verdadeiro’ é sempre oportuno. Dizer que a verdade é eterna e imutável é apenas uma maneira de expressar (*picturesque way*) o *restabelecimento* desse fato sobre nossas práticas lingüísticas. A inteira força pragmática da afirmação de que a verdade não é condicional caminha no sentido de expressar dispo-

sição para mudar a mente de alguém se as circunstâncias se alteram, não para explicar ou justificar essa disposição. Não somos eternos arrependidos enquanto seres falíveis porque somos veneradores da incondicionalidade da verdade. Ao contrário, falar da verdade como sendo incondicional é apenas um modo a mais de expressar nosso sentido de pesadosa falibilidade (ou, colocando de modo mais forte, nosso sentido de desejar comparar os hábitos de ação entre indivíduos a fim de ver se alguém poderia desenvolver alguns hábitos mais efetivos). A incondicionalidade da verdade não tem nenhum conteúdo positivo sobre e sob a função de advertência de uma tal expressão como ‘justificado, porém poderia não ser verdadeiro’ (cf. Rorty, 2000, pp. 57-58).

Não vejo como não dizer que Rorty, na resposta que dá a Habermas, é habilidoso no uso de “verdadeiro” e “justificado” em jogos de linguagem que, por sua vez, são entendidos de um modo pragmatista que possui bem menos pressuposições representacionistas do que as pressuposições de Habermas.

Habermas, segundo Rorty, faz a distinção entre dois papéis pragmáticos jogados pelo conceito de verdade, segundo a evocação da imagem da face de Janus: o conceito de verdade em *contextos de ação* e em *discursos racionais*, respectivamente; e, como Rorty lembra, Habermas insiste em afirmar que o conceito de verdade permite a tradução de *certezas comportamentais abaladas* em *proposições problematizadas*. Mas, então, continua Rorty, “eu replicaria dizendo que ele está ignorando a questão de Peirce de que crenças são hábitos de ação”. “Um discurso racional”, insiste Rorty, “é apenas mais um contexto de ação no qual uma certeza comportamental se dispõe. Não há nenhum papel tal como o da face de Janus para ser desempenhado, e nenhuma tradução a ser realizada” (*Ibid.*, p. 57).

Rorty reafirma: “Discursos racionais são as espécies de contextos de ação nos quais se pode tentar adquirir melhores hábitos de ação por comparação e contraste com relação a outros hábitos de ação, nossos e de outras pessoas” (*Ibidem*).

E ele acrescenta o que acho mais importante para entender sua divergência em relação a Habermas:

Em tais contextos, a certeza comportamental torna-se evidente na tentativa de alguém de justificar sua crença. Você bem pode mudar sua crença com um resultado da participação em um discurso racional, tanto quanto você pode mudá-la como um resultado da falta de êxito de sua crença para lidar com o meio ambiente. Mas quando você volta do encontro com a parte não-humana, não lingüística do seu meio ambiente, para o encontro com a parte argumentativa, humana, de uso da linguagem, não há nenhuma transição que necessita explicação ou mediação. Da passagem de um contexto de ação para outro não emerge nenhum problema filosófico que poderia ser resolvido por meio de um melhor entendimento do conceito de verdade (*Ibidem*).

Mas, então, qual a razão de Habermas achar que se trata de um pulo de um lugar para outro e que, nesse pulo, há um problema filosófico que fica, se não explicado, pelo menos melhor detalhado ou descrito se falamos que a verdade é algo com face de Janus?

Creio que a razão de Habermas agir assim pode ser encontrada, de fato, no seguinte comentário de Rorty: Habermas não radicaliza a idéia de Peirce de *hábito de ação*; ou, menos partidariamente falando, Habermas não endossa totalmente o sentido específico, prag-

matista, no qual Rorty reconstrói a noção peirceana. Então, Habermas *ainda* estaria vinculado ao paradigma da representação? E a noção de representação, em Habermas, o faz pensar, como em geral ocorre a velhos filósofos continentais, que a perspectiva de Rorty é uma mera aliada de um behaviorismo de má qualidade?

É difícil responder a tais perguntas com um sonoro “sim!”. Mas é bem mais difícil dizer um sonoro “não!”.

O que digo não é apenas inferência sem qualquer argumentação. Não: o que vejo está na linguagem que Habermas usa para qualificar a maneira como ele lê a expressão rortiana “lidar com o mundo” (*coping with the world*). Habermas não escapa da metáfora ocular, denunciada como problemática pelo Rorty de *Philosophy and the mirror of nature*. O trecho de Habermas, a seguir, mostra que a linguagem o trai, ou melhor, mostra de fato o que ele parece endossar:

Para o propósito de sua [de Rorty] descrição, ele toma da perspectiva dos participantes na argumentação o aprisionamento no diálogo que nos impede de ficarmos livres de contextos de justificação; ao mesmo tempo, ele toma da perspectiva dos atores o modo de arcar com o mundo. É através da *mistura de uma na outra*, dessas perspectivas opostas, que a certeza etnocêntrica é formada –uma certeza que induz Rorty a perguntar por que deveríamos em primeiro lugar tentar trazer o conhecimento contextualista obtido através de experiências reflexivas em argumentação em harmonia com o realismo cotidiano atribuído ao mundo da vida. Se os atores no mundo da vida –temporariamente– não podem deixar de se mostrar ‘realistas’, tanto pior para eles. É o caso, até os filósofos reformarem o engano do conceito de verdade do senso comum (Habermas, 2000, p. 49).

Para Habermas, Rorty mistura os elementos do duplo papel da verdade e, então, não entende o realismo do senso comum em sua própria força. Assim, tem um projeto filosófico-educacional de reforma da noção de verdade do senso comum: mostrar que a noção de verdade, em três usos, possui sua força não a partir daquilo que o senso comum pensa que ela possui; ela teria força a partir do que Rorty acredita: que seria a força pragmática de cada uso (*Ibidem*).

Sim, Habermas está certo. Rorty manifesta, como bom pragmatista, que seu projeto é filosófico e educacional de reforma da linguagem –inclusive e principalmente da linguagem filosófica; afinal, Rorty é *mesmo* o filósofo que leva a sério a idéia de redescritção, para fora e para dentro da filosofia. Mas o problema que vejo na argumentação de Habermas é ele acreditar que Rorty está fazendo isso acriticamente; e Habermas, a meu ver, assim pensa porque desconsidera a importância para o pragmatismo, já como um ponto de partida, de um aspecto importante: a noção de crença não pode envolver representação porque isso a levaria de volta a um comprometimento com a idéia de verdade como correspondência –uma idéia complicada, talvez indefensável, como se vê no início deste volume.

Habermas não sente com todo o sabor que o momento propicia, que é aquele em que a história, o historicismo, se funde com o naturalismo para gerar a noção de crença como ela é criada por Bain e, de certo modo, por Peirce –como hábito de ação. Uma vez tendo o pragmatismo dado esse passo, lá no seu início histórico, não há razão para Rorty, agora, querer se livrar desse seu maior trunfo, que avança no sentido de evitar que se instaurem dualidades de caráter mais ou menos metafísico –a velha pergunta de como o lingüístico se engancha no mundo; e, ao mesmo tempo, não há razão de se insistir, simplesmente, que a força

das palavras “verdade” e “verdadeiro” surge, no senso comum, não do uso como ele aparece na tríplice tipologia rortiana, mas de algo que implica a representação, presa ao que Rorty chama de herança do platonismo e do cartesianismo, e que é o que me parece que Habermas, em parte, acaba endossando acima.

É claro que, se formos mais detalhistas, podemos ver que o próprio Rorty denuncia que Peirce, apesar da sua noção de crença como hábito de ação, não abandona o representacionismo. Rorty diz na Introdução do livro de John Murphy: “A despeito de sua aliança com Bain e seus ataques a Descartes, Peirce ainda se ligava à noção de representação, e ele a emprega quando diz ‘A opinião que é fadada a ser, em última instância, acolhida por todos que estão na investigação é o que significa a verdade, e o objeto representado nesta opinião é o real’” (Rorty, 1990, pp. 3-4).

Ora, Habermas segue Peirce e Putnam, dois autores próximos quanto a isso. E se Habermas, em determinado momento, sofisticava sua noção de verdade para além do que faz Peirce –pois entendo que a noção de verdade com a face de Janus é, sim, um conceito mais aperfeiçoado do que a verdade como final ideal da investigação ideal–, isso não quer dizer que, em relação ao paradigma da representação, ele não tenha se sentido indeciso quanto a adotar ou a noção de crença como hábito de ação. Sabemos, por uma série de outras razões –algumas inclusive de formação e tradição–, que a filosofia continental, de onde Habermas parte, tem dificuldade em aceitar noções que possam ser vistas como behaviorismo excessivamente naturalista. A noção de crença como hábito de ação não se engaja em um behaviorismo de tipo skinneriano, mas não deixa de conter um apelo aos trabalhos de Davidson que seguem, em parte, uma via comportamentalista. Rorty talvez possa dizer a respeito do que ele próprio faz nos seguintes termos: o que faço é menos behaviorista e mais wittgensteiniano. Isto é, trata-se menos de adotar o behaviorismo para explicar algo, positivamente, do que pegá-lo como um elemento que pode dissolver o que se apresenta como problema em filosofia –e em outros campos paralelos e com interface–, tendo assim um efeito terapêutico em todo um corpo linguístico.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Cooke, M. (2001): Meaning and truth in Habermas’ pragmatics. *European Journal of Philosophy*, vol. 9, nº 1: pp. 1-23, April.
- Ghiraldelli Jr., P. (1999): *Richard Rorty* a filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos. Petrópolis: Vozes.
- Habermas, J. (1996): Coping with contingencies The return of historicism. In: Niznick, J. & Sanders, J. (ed.). *Debating the state of philosophy* Habermas, Rorty and Kolakowski. London: Praeger.
- Habermas, J. (2000): The Rorty’s pragmatic turn. In: Brandom, R. (ed.) *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell.
- Rorty, R (1990): Introduction. In: Murphy, J. P. *Pragmatism* From Peirce to Davidson. Oxford: Westview Press.
- Rorty, R. (1998): Is truth a goal of inquiry? *Truth and progress* Philosophical papers. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2000): Response to Donald Davidson. In: Brandom, R. (ed.) *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell.



La herencia del fetichismo y el desafío de la hegemonía en una época de rebeldía generalizada

The Legacy of Fetishism and the Challenge of Hegemony in an Epoch of Generalized Rebellion

Néstor KOHAN

Universidad de Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

El autor destaca en este artículo la importancia social y política de la teoría del fetichismo y de la alienación de Marx, a la hora del análisis de crítica social que merece el desarrollo de las fuerzas hegemónicas del capitalismo a nivel global. Las “metafísicas postestructuralistas y postmarxistas de la postmodernidad” a las que ha dado origen la racionalidad del capitalismo avanzado, se han encargado de encubrir de otra manera las contradicciones concretas de gruesos sectores de actores y movimientos sociales que denuncian las tremendas injusticias de la economía capitalista, aunque parcialmente se favorezca la disidencia ideológica y la pluralidad democrática que justifica el neoliberalismo sólo en su expresión discursiva. Se intenta fragmentar y atomizar la sociedad de clases desde unos valores de ciudadanía que no dejan de estar comprometidos con las vanguardias intelectuales y académicas del status quo. Sin embargo, el hecho histórico de lo que es el capitalismo permanece y se recrea: un sistema de explotación y desigualdad económica y social donde los individuos pierden por completo su condición humana.

Palabras clave: Hegemonía, sociedad neoliberal, pensamiento postestructuralista, fetichismo.

ABSTRACT

The author points in this article to the social and political importance of the theory of fetishism and the alienation of Marx when analyzing the social criticism that the development of the hegemonic forces of capitalism on a global scale deserved. The post-structuralist and post-marxist metaphysics of post-modernism, which has given origin to the advanced rationalism of capitalism, has been given the job of covering-up the concrete contradictions on the part of massive sectors and actors in social movements that denounce the terrible injustices of capitalist economies, even when they partially favor the dissident ideologies and democratic pluralism that justifies neo-liberalism only as a discursive expression. The intention is to fragmentize or atomize classist societies based on citizenship values that are always aligned with the intellectual and academic vanguards of the status quo. However, the historical reality of capitalism is a system of exploitation, and economic and social inequalities in which individuals completely lose their human condition.

Key words: Hegemony, neo-liberal society, post-structuralist thought, fetishism.

“Lo que anuncia ser un proyecto más inclusivo que el socialismo tradicional en realidad lo es menos. En vez de las aspiraciones universalistas del socialismo y la política integradora de la lucha contra la explotación de clases, tenemos una pluralidad de luchas particulares desconectadas que concluye con una sumisión al capitalismo. El proyecto socialista debe enriquecerse con los recursos y los conocimientos de los «nuevos movimientos sociales» (ahora no tan nuevos), no empobrecerse recurriendo a ellos como una excusa para desintegrar la resistencia al capitalismo”.

Ellen Meiksins Wood

BALANCE CRÍTICO IMPOSTERGABLE

Actualmente, a pocos años de haber comenzado el nuevo siglo y el nuevo milenio, se suceden distintas experiencias de lucha, enfrentamiento y rebeldía contra el llamado “nuevo orden mundial”. Desde las movilizaciones masivas y globales contra la guerra imperialista (en Irak y Afganistán) hasta el rechazo de la intromisión norteamericana en diversos países latinoamericanos (como en Venezuela, Cuba, Colombia, etc). Mientras tanto, recrudescen la oposición al ALCA encabezada por los Sin Tierra en Brasil y acompañada por la lucha de los piqueteros en Argentina. Al mismo tiempo, en las principales ciudades del capitalismo metropolitano, continúan desarrollándose los denominados “nuevos” –aunque ya cuentan con décadas de historia– movimientos sociales (ecologistas, feministas, homosexuales y lesbianas, minorías étnicas, okupas, ligas antirrepresivas, etc).

Pero este variado y colorido abanico de luchas, valiosas por sí mismas, aún no ha logrado conformar un frente común que las agrupe orgánicamente contra el capitalismo y el imperialismo. Los Foros Sociales Mundiales han sido una primera tentativa de diálogo, pero todavía demasiado débil. Sobrevive la dispersión, la fragmentación y la falta de una auténtica coordinación que permita elaborar estrategias comunes a largo plazo. En términos políticos esa segmentación quita fuerza a los reclamos.

Reconocerlo como una insuficiencia y una debilidad –creemos nosotros que transitoria– constituye un paso obligado y necesario si lo que pretendemos es avanzar colectivamente con nuevos bríos hacia mayores niveles de confrontación contra el sistema capitalista del imperialismo contemporáneo a escala mundial.

Pero para ello se torna necesario poner en discusión determinados relatos teóricos que, durante un cuarto de siglo por lo menos, han obstaculizado –desde nuestro punto de vista– la comprensión de esta debilidad. No sólo la han retrasado. Han pretendido legitimar la fragmentación y la dispersión como “el mejor de los mundos posibles”.

Sin hacer un beneficio de inventario y un balance crítico con el punto de vista filosófico que predominó durante las décadas del '80 y el '90 no lograremos observar, analizar, comprender y finalmente superar en la práctica nuestras limitaciones actuales. Este escrito apunta, precisamente, a bosquejar un primer beneficio de inventario y ese impostergable ajuste de cuentas con aquellos relatos filosóficos. El objetivo perseguido consiste en des-

brozar el terreno para así comenzar a discutir las nuevas tareas que se abren ante el “movimiento de los movimientos” en lucha por un mundo mejor. Un mundo que desde nuestra perspectiva debería ser el socialismo a escala mundial.

FRAGMENTACIÓN HEREDADA Y NECESIDAD DE UNA TEORÍA CRÍTICA

Que en cualquier tipo de confrontación la división debilita a quien la padece es ya una verdad del sentido común largamente conocida. “Divide y reinarás”, dice la famosa consigna de quienes necesitan mantener el poder. Esa parece haber sido la estrategia del gran capital durante las últimas tres décadas en todo el mundo. Cada lector o lectora podrá proporcionar ejemplos de su propio país que ilustren en ese sentido la vigencia de esta doctrina política. Ya desde el terreno de la intuición y el sentido común se puede captar esa estrategia de los poderosos del planeta.

Pero esa primera aproximación intuitiva, aunque necesaria, debe poder superarse por un plano de profundización crítica. La mera intuición y el sentido común son demasiado limitados (muchas veces están impregnados por discursos del poder) y no alcanzan para dar cuenta de la complejidad de la dominación en el mundo contemporáneo. Necesitamos otro tipo de herramientas, más refinadas y rigurosas.

Pues bien, la teoría crítica del fetichismo puede sernos de gran ayuda a la hora de comprender y explicar esa prolongada segmentación y fragmentación que todavía hoy debilita la rebeldía popular y neutraliza las protestas contra el sistema capitalista. Esta teoría cuenta en su haber con toda una sedimentación acumulada de reflexiones sociológicas y filosóficas y experiencias políticas a lo largo de varias generaciones de revolucionarios.

No obstante, durante las últimas décadas esta teoría crítica no ha gozado de “buena prensa” ni de prestigio académico en el mundo de la intelectualidad oficial. ¿Una casualidad? Creemos que no.

EL ABANDONO ACADÉMICO DE LA TEMÁTICA DEL FETICHISMO

¿Cuáles han sido las razones históricas, filosóficas y políticas que condujeron a un abandono total o, en su defecto, a una utilización absolutamente colateral y marginal de la teoría crítica del fetichismo en el cuestionamiento del sistema capitalista?

En el orden filosófico, no cabe duda de que la arremetida althusseriana de los años '60 dejó una huella profunda en el pensamiento de la izquierda. Hubo un antes y un después. Aunque los escritos de Louis Althusser y sus numerosos discípulos fueron impugnados desde varios flancos, dejaron sentado un precedente importante. Se cuestionó al mensajero pero se dejó pasar el mensaje. A partir de entonces, el solo hecho de mencionar la categoría de fetichismo o la de cosificación pasó a ser síntoma de hegelianismo encubierto y, por lo tanto, de idealismo filosófico o ideología burguesa disfrazada.

Salvo contadísimas y honrosas excepciones que hoy vale la pena releer y recuperar, en la mayor parte de la literatura filosófica europea aparecida con posterioridad al mayo francés, puede rastrearse una progresiva e ininterrumpida desaparición de referencias a la teoría marxiana del fetichismo (y de su antecedente juvenil, la teoría crítica de la alineación).

Para que determinados procesos históricos sean caracterizados como “fetichistas” se deben dar ciertas condiciones previas. Entre otros fenómenos fetichistas cabe mencionar a la cosificación de las relaciones sociales, la personificación de los objetos creados por el

trabajo humano, la inversión entre el sujeto y el objeto, la cristalización del trabajo social global en una materialidad objetual que aparenta ser autosuficiente y crecer por sí misma –por ejemplo el equivalente general que devenga interés–, la coexistencia de la racionalidad de la parte con la irracionalidad del conjunto y la fragmentación de la totalidad social en segmentos inconexos, etc.

Algo análogo sucede con otros procesos históricos que son adoptados como síntomas de “alienación” (como la independencia, la autonomía y la hostilidad de los objetos creados sobre sus propios creadores o la completa ajenidad de las relaciones sociales y la actividad laboral frente a las personas que la padecen como una tortura, etc.).

En ambos casos, para caracterizar ese tipo de situaciones sociales e históricas como “fetichistas” y “alienadas” debe presuponerse como condición que a nivel social existan sujetos autónomos que pierden su autonomía, su racionalidad, su capacidad de planificar democráticamente las relaciones sociales y su control sobre sus condiciones de existencia y convivencia con el medio ambiente.

Sin embargo, a partir de la proliferación académica de las metafísicas “post” (posmodernismo, posestructuralismo, posmarxismo, etc.) lo que se pone en duda en el terreno de la filosofía y las ciencias sociales de las últimas tres décadas es, precisamente, la existencia misma de estos sujetos.

En el párrafo anterior hemos utilizado la expresión “metafísica” para designar estos relatos académicos preponderantes durante tres décadas. Aclaración necesaria: aunque todas estas corrientes tienen discursivamente vocación antimetafísica y son, en su modo de presentarse en sociedad, críticas de cualquier fundamentación última de la realidad, todas, cada una a su manera, terminan atribuyendo a una situación particular de la historia de la sociedad capitalista occidental –particularmente europea– un carácter absoluto. Le otorgan rango “ontológico” a lo que no es más que un momento históricamente determinado del capitalismo: aquel donde se borran muchas solidaridades y barreras nacionales y se disuelven identidades sociales, consolidadas durante las etapas previas del capital. De este modo le atribuyen rango falsamente universal a una realidad social –por ejemplo la proliferación de discursos políticos fragmentados y aislados, la dispersión de los movimientos sociales, la esquizofrenia de las antiguas subjetividades, etc.– que es bien particular y característica de esta etapa de la expansión del desarrollo capitalista.

Entendemos con Gramsci que toda afirmación filosófica que se postule como algo universal al margen de la historia y la política se convierte en pura metafísica. Las verdades de la metafísica no tienen tiempo ni espacio, son (falsamente) universales y abstractas. Están separadas de la vida histórica de la humanidad; en sus formulaciones hacen completa abstracción de dicha historia y jamás explicitan los condicionamientos sociales de los que surgen los términos planteados.¹

Tanto el posmodernismo, como el posestructuralismo y el posmarxismo comparten, a pesar sus ademanos minimalistas y relativistas, esta metodología de pensamiento. Por eso consideramos que son metafísicas de “la pluralidad”, del “flujo del Deseo”, de la “diversidad del Otro”, de “los Poderes locales”, etc., etc.

1 Gramsci, Antonio (2000): *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica de Valentino Gerratana. México, ERA, Tomo 4, p. 266.

Entonces, estas metafísicas gritan al unísono: ¡Ya no hay sujeto! ¿Con qué los reemplazan? Pues por una proliferación de multiplicidades o “agentes” sin un sentido unitario que los articule o los conforme como identidad colectiva a partir de la conciencia de clase y las experiencias de lucha.

Si fuese verdad que ya no hay sujetos, entonces desaparecerían como por arte de magia toda alienación, todo aislamiento obligado, toda soledad impuesta, todo sufrimiento inducido, toda manipulación mediática, todo aplastamiento de las experiencias de rebeldía radical, toda represión de la cultura y la sexualidad, toda prohibición de la cooperación social, toda explotación y, por supuesto, todo fetichismo.

¿Qué resta entonces? Pues tan sólo... esquizofrenia, desorden lingüístico, descentramiento de la conciencia otorgadora de sentido y ruptura de la cadena significante, predominio del espacio aplanado de la imagen por sobre el tiempo profundo de la historia sobre la cual se estructura la memoria y la identidad (individual y colectiva).

Para esta singular manera de abordar la filosofía y las disciplinas sociales, la lucha de clases y la conciencia de clase que se verifican y construyen en la historia se evaporan en lo insondable de una misma fotografía instantánea –mejor dicho, atemporal o ajena al tiempo– fuera de foco, que se desmembra en mil imágenes difusas y yuxtapuestas en un collage y un pastiche sin contornos definidos. Con el olvido de la historia y la cancelación de la lucha de clases también se evapora el sujeto, se anula su identidad y se archiva su memoria, es decir, desaparece toda posibilidad de crítica y de oposición radical al capitalismo y a su vida mediocre, inauténtica, mercantilizada, serializada y cosificada.

Lo que impregna todo este emprendimiento filosófico que pretende enterrar a la dialéctica; que desde los cómodos sillones de los despachos universitarios se atribuye autoridad como para labrar el acta de defunción de todo sujeto revolucionario; que propone expurgar de las ciencias sociales la herencia de la lógica dialéctica de las contradicciones explosivas; que intenta abandonar para siempre toda perspectiva de confrontación con los Estados por su carácter supuestamente jacobino; que sueña, ilusoriamente, con garantizar el pluralismo sin plantearse la revolución es, en definitiva, una visión política que renuncia a la lucha revolucionaria contra el capitalismo. No es más que la legitimación metafísica de la impotencia política.

Pero esta legitimación no se hace en el lenguaje ingenuo del socialismo moderado de fines del siglo XIX, sino a través de toda una serie de giros y neologismos filosóficos, políticos, teóricos; repletos de eufemismos, ademanes y puestas en escena, que no logran proporcionar una nueva teoría, superior y con mayor poder de explicación y de intervención que la tradición marxista.

Así, rápidamente y sin trámites molestos, la literatura filosófica de la Academia post ’68 abandona de un plumazo las categorías críticas de estirpe marxista que cuestionan el fetichismo de la sociedad mercantil capitalista y su fragmentación social, hoy mundializada hasta límites extremos.

DE LA GRAN TEORÍA AL “GIRO LINGÜÍSTICO” Y AL MICRORRELATO

La mirada crítica de la dominación y la explotación capitalista se desplazó a partir de esos años desde la gran teoría –centrada, por ejemplo, en el concepto explicativo de “modo de producción” entendido como totalidad articulada de relaciones sociales históricas– al relato micro, desde el cuestionamiento del carácter clasista del aparato de estado a la descripción del enfrentamiento capitalista y a la “autonomía” de la política, desde el intento

por trascender políticamente la conciencia inmediata de los sujetos sociales a la apología populista de los discursos específicos propios de cada parcela de la sociedad.

Pero la mutación filosófica no se detuvo allí. En el denominado “giro lingüístico” que promovieron las metafísicas “post” –perspectiva que sin duda mantiene una deuda permanente con la herencia de Martín Heidegger y sus neologismos insufribles–, el mundo social se vuelve pura imagen y representación, perdiendo de este modo su peso específico en aras del lenguaje y el mero discurso (ya sea consensuado, como en la comunicación moderna e ilustrada de Habermas, o no consensuado, como en la *différance* posestructuralista de Derrida). De esta manera, la praxis revolucionaria y la transformación radical se disuelven, por decreto filosófico, en el aire volátil de la pura discursividad. La sociedad capitalista queda sancionada, administrativamente y con el sello prestigioso de las metafísicas académicas “post”, como algo eterno. Sólo nos resta seguir pataleando y protestando en el ámbito local y en el micromundo de los movimientos sociales; eso sí, con la condición de que cada uno permanezca encerrado en su propia problemática y todos se mantengan recíprocamente ajenos.

Frente a esta descripción, podría quizás argüirse que el posestructuralismo y el posmodernismo son corrientes diversas y que no conviene confundirlas incluyéndolas bajo el mismo paraguas. Podría ser. Nosotros, en cambio, compartimos la opinión de Fredric Jameson, quien en 1989 sostenía que “continúo afirmando que la teoría contemporánea (es decir, el «posestructuralismo» esencialmente), ha de ser comprendida como otro fenómeno posmoderno más”².

También podría plantearse que dentro mismo del posestructuralismo sería posible distinguir dos corrientes: la de aquellos que reducen toda la realidad social a un plano únicamente textual (por ejemplo Derrida) y la de aquellos otros que sí admiten una realidad extradiscursiva, donde conviven lo dicho y lo no dicho (por ejemplo Foucault). Sin embargo, ambos tienen un mismo suelo común estructurado sobre el abandono de la categoría de sujeto, la dificultad para fundamentar una oposición radical al conjunto del sistema capitalista como totalidad y la ausencia de una teoría que permita pensar la praxis colectiva transformadora a partir de su propia historia.

EL TRISTE FETICHISMO DEL FRAGMENTO ALEGRE

Las instancias y segmentos que conforman el entramado de lo social se volvieron a partir de entonces absolutamente “autónomas”. El fragmento local cobró vida propia. Lo micro comenzó a independizarse y a darle la espalda a toda lógica de un sentido global de las luchas. La clave específica de cada rebeldía (la del colonizado, la de etnia, pueblo o comunidad oprimida, la de género, la de minoría sexual, la generacional, etc.) ya no reconoció ninguna instancia de articulación con las demás. Cualquier intento por integrar luchas diversas dentro de un arco común era mirado con desconfianza como anticuado. “Nadie puede hablar por los demás”, se afirmaba con orgullo. “Toda idea de representación colectiva es totalitaria”. Cada dominación que saltaba a la vista para ponerse en discusión sólo

2 Jameson, Fredric (1991): “Marxismo y posmodernismo”, en *Ensayos sobre el posmodernismo*. Buenos Aires, Imago Mundi, p. 124.

podía impugnarse desde su propia intimidad, convertida en un *guetto* aislado y en un “juego de lenguaje” desconectado de todo horizonte global y de toda traducción universal.

De este modo, con la ayuda de los grandes monopolios de la comunicación que inducían y propagandizaban este tipo de pensamiento, se terminó avalando y enaltecendo como el máximo de lo posible la inorganicidad, el culto de lo “espontáneo”, la micropolítica del nicho y la falta de una mínima estrategia política común a largo plazo. Las luchas por las diferencias (culturales), aunque justas en sus reclamos específicos, terminaban dejando intacto el modo de producción capitalista en su conjunto. Despeinaban al sistema –arrancándole paulatinamente reformas que ampliaban la “tolerancia” hacia los nuevos sujetos sociales– pero no lo herían de muerte en su corazón.

Los casos emblemáticos del Ejército norteamericano –invasor genocida de varios países al mismo tiempo y perro guardián de los grandes capitales– dejando ingresar en sus filas a los homosexuales, otorgando altos rangos jerárquicos a miembros de la comunidad latina o afroamericana y permitiendo que la tortura a los detenidos en las prisiones de Irak sean aplicadas también por mujeres estadounidenses estaban encaminados en la misma dirección que la adoptada por el gobierno republicano de George W. Bush cuando designó a una mujer de raza negra como consejera de seguridad –es decir, vocera pública de la extrema derecha imperialista–. Todos estos casos resultan sumamente expresivos de esta política de “tolerancia”, “pluralismo” y “respeto de la diversidad”, reclamada con fervor... por las metafísicas “post”.

Los poderosos festejaban. Habían logrado conjurar –sólo momentáneamente, como después quedó demostrado– la amenaza del viejo topo revolucionario que tanto los había molestado durante los ‘60.

¡Cualquier reclamo de *guetto* particular, si no apunta contra el sistema en su conjunto, resulta perfectamente neutralizable, integrable y asimilable en función de la dominación!

Separando artificialmente la dominación patriarcal de la dominación de clase, la opresión cultural de los pueblos coloniales y las comunidades indígenas del gran proyecto económico expansionista del imperialismo, el racismo del colonialismo, la destrucción sistemática del medio ambiente de la “racionalidad” irracional de la acumulación capitalista; cada movimiento social corrió el riesgo de transformarse en un micro grupo y en una micro secta. Cada política en una micro política. Cada protesta en un reclamo molecular. Cada grito colectivo en un susurro local. Repudiando la política de clases y todo tipo de organización política transversal –no sólo las tradicionales, burocráticas y reformistas, sino toda política en general– se trató por todos los medios de mantener a cada movimiento social dentro de su propia parcela y su carril específico para que no se suelten las riendas.

Así, mediante esta fetichización de los particularismos, se podía ir neutralizando, cooptando e incorporando una a una, cada protesta que surgía, desgajada de cualquier posible peligrosidad o contagio anticapitalista con la que tenía inmediatamente al lado.

En 1990, en plena euforia neoliberal, David Harvey sintetizó esas posiciones ideológicas del siguiente modo:

El posmodernismo nos induce a aceptar las reificaciones y demarcaciones, y en realidad celebra la actividad de enmascaramiento y ocultamiento de todos los fetichismos de localidad, lugar o agrupación social, mientras rechaza la clase de metateoría que puede explicar los procesos económico-políticos (flujos monetarios,

divisiones internacionales del trabajo, mercados financieros, etc.) que son cada vez más universalizantes por la profundidad, intensidad, alcance y poder que tienen sobre la vida cotidiana³.

El posestructuralismo y sus derivados “posmarxistas” se limitaron a merodear sobre este ramillete de conflictos puntuales fetichizados, sin cuestionar jamás el modo de producción capitalista, el almacén que subsume y reproduce de manera ampliada esas diversas opresiones.

Cabe preguntarse: ¿por qué no pueden cuestionar ese núcleo inconfesado pero omnipresente? ¿Por qué divorcian, por un lado, la opresión de género, la discriminación hacia las nacionalidades, etnias y culturas oprimidas por el imperialismo, la destrucción del medio ambiente y el autoritarismo de la institución escolar que oprime a los jóvenes; y por el otro, las dominaciones de clase, la explotación de la fuerza de trabajo, la subsunción de todas las formas de convivencia humana bajo el imperio absoluto del valor de cambio, el dinero y el poder del capital?

La respuesta no es tan compleja, como podría parecer cuando se leen las artificialmente complicadas elucubraciones neolacanianas de Slavoj Žižek o las referencias al último Ludwig Wittgenstein en Ernesto Laclau o en otros textos posestructuralistas. Nosotros pensamos que ese divorcio no es inocente ni accidental. Bajo esa jerga, pretenciosamente erudita, distinguida, presumida y aristocratizante, se esconden verdades del sentido común.

La razón estriba en que para todos ellos los conflictos terminan siendo externos y ajenos al corazón de las relaciones sociales del capitalismo. Por lo tanto, solucionables y superables en el horizonte de una supuesta y enigmática “democracia absoluta” —según Negri— o “democracia radical” —según Laclau— que, ¡oh casualidad!, dejan intacto el régimen capitalista.

Para la mayoría de las corrientes posmodernas y posestructuralistas el capitalismo, en última instancia, puede ser compatible con “el respeto al OTRO”, “el diálogo democrático”, la “no discriminación”, etc. La “radicalización de la democracia” (capitalista) como último horizonte implica un abandono muy claro, no siempre explicitado, ni siquiera por los “posmarxistas”: la perspectiva de la revolución socialista y la lucha por el poder para la transformación radical de la sociedad desaparecen rápidamente de escena.

¿“PLURALISMO” O TENDENCIA LIBERAL?

Las metafísicas “post” no hicieron más que girar y girar en torno a la pluralidad de relaciones cristalizadas y congeladas en su dispersión. Las enaltecieron en su carácter de singularidades irreductibles a toda convergencia política que las articule contra un enemigo común: la explotación generalizada, la subordinación (formal y real) y la dominación del capital. De esta manera, bajo la apariencia de haber superado por anticuada la teoría marxista de la lucha de clases en función de una supuestamente “radicalizada” teoría de la multiplicidad de puntos en fuga y una variedad de ángulos dispersos, lo único que se obtuvo

3 Harvey, David (1998): *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires, Amorrortu, p.138.

como resultado palpable fue una nueva frustración política al no poder identificar un enemigo concreto contra el cual dirigir nuestros embates y nuestras luchas. Las metafísicas “post” elevaron a verdad universal, incluso con rango ontológico, la impotencia política de una época histórica determinada.

De esta manera, bajo el dialecto “pluralista” y “libertario”, se terminó recreando en términos políticos la añeja herencia liberal que situaba en el ámbito de lo singular la verdad última de lo real. De la mano de un argot neoanarquista meramente discursivo y puramente literario (que poco o nada tiene que ver con la combatividad de los heroicos compañeros obreros anarquistas que en Argentina, para dar un solo ejemplo, encabezaron las rebeliones clasistas de la Patagonia durante los años ‘20 o en España durante los años ‘30) se termina relegitimando el antiguo credo liberal de rechazo a cualquier tipo de política global y de refugio en el ámbito aparentemente incontaminado de la esfera privada.

Con menos inocencia que en el siglo XVIII... ahora, este liberalismo filosófico redi-vivo –que se vale de la jerga libertaria únicamente como coartada legitimante para presentar en bandeja “de izquierda” viejos lugares ideológicos de la derecha– ya no lucha contra la nobleza ni contra la monarquía. Enfoca sus cañones con el fin de neutralizar o prevenir toda tentación que apunte a conformar en el seno de los conflictos contemporáneos cualquier tipo de organización revolucionaria que exceda la mera lucha reivindicativa de guetto o el inofensivo poder local.

Que muchos de los motivos ideológicos posestructuralistas, formalmente “neoanarquistas”, corresponden en realidad al liberalismo no constituye sólo nuestra opinión. También lo ha planteado Alex Callinicos cuando, refiriéndose a la controvertida lectura que hace Foucault sobre la rebelión europea de 1968, sostiene que la suya:

implica una interpretación particular de mayo de 1968 que rechaza el intento de considerarlo una reivindicación del clásico proyecto revolucionario socialista. Por el contrario, sostiene Foucault: «lo que ha ocurrido desde 1968 y, podría argumentarse, lo que hizo posible es profundamente antimarxista» 1968 involucra la oposición descentralizada al poder, más que un esfuerzo por sustituir un conjunto de relaciones sociales por otro. Un intento semejante sólo podía haber logrado establecer un nuevo aparato de poder-saber en lugar del antiguo, como lo demuestra la experiencia de la Rusia posrevolucionaria. Foucault busca dar a este argumento –en sí mismo poco original, *pues se trata de un lugar común del pensamiento liberal* desde Tocqueville y Mill– un nuevo cariz, ofreciendo una explicación distintiva del poder⁴.

Pero de todos modos, cabe hacerle justicia y reconocer que en la obra teórica de Foucault existen algunas vetas y reflexiones –que los posmodernos académicos se encargan de pasar elegantemente por alto–, completamente inasimilables a las metafísicas “post” que paradójicamente él mismo ayudó a construir. Estamos pensando, principalmente, en algunos pasajes de *Vigilar y castigar* y en algunas conferencias de *La verdad y las formas jurídicas*. En varios tramos de esos escritos, Foucault se desmarca de la metafísica del Poder

4 Callinicos, A: *Contra el posmodernismo*. Edición en español de julio de 1993. En el sitio de internet: http://www.socialismo-o-barbarie.org/formacion/formacion_callinicos_postmodernismo_00.htm

(con mayúsculas y sin determinaciones de clase) que defiende en las entrevistas de *Microfísica del poder* para situar históricamente las instituciones de encierro y secuestro, remitiéndolas explícitamente al extendido proceso de la acumulación originaria del capital europeo.

Si a pesar de todo su bagaje posestructuralista en algunas de sus obras Foucault sigue transitando por la reflexión marxista y dejando de lado la metafísica, bastante distinto es el caso de los denominados “nuevos filósofos” franceses. Éstos ex maoístas pasaron rápidamente de sus antiguos grupúsculos estudiantiles revolucionarios de 1968 a denunciar en 1976 y 1977 al marxismo como “filosofía del GULAG”, para apoyar primero a la socialdemocracia y luego incorporarse con bombos y platillos al neoliberalismo. Con amarga e irridada ironía, el mismo Callinicos los describe del siguiente modo:

Los *nouveaux philosophes* contribuyeron a convertir a la intelectualidad parisienne, en su mayoría marxista desde la época del Frente Popular y de la resistencia a la invasión alemana, al liberalismo. La izquierda parlamentaria accedió al gobierno en 1981, por primera vez desde la Cuarta República, en medio de un escenario político caracterizado por la desbandada del marxismo. Y mientras los antiguos miembros del maoísmo se apresuraban a firmar declaraciones en favor de los «contras» nicaragüenses, la izquierda en general estaba ya dispuesta a acoger a Nietzsche y a la OTAN”.

Ese fenómeno de reconversión ideológica no fue privativo de la cultura “post” de Francia. Recordemos que en Italia, el gran enemigo filosófico de la dialéctica hegeliana-marxista, Lucio Colletti, recorrió el mismo camino para terminar bochornosamente en las filas políticas del célebre, culto y profundo pensador... Berlusconi.

EL AUGE “POST”... UN HIJO DE LA DERROTA

Las metafísicas “post” fueron hijas de una triple derrota.

En Europa occidental afloraron con los desencantados por la derrota del '68, la desilusión electoral que sobrevino en los '70 y la crisis del eurocomunismo.

En EEUU se trató de la derrota de las rebeliones contra la dominación racial (donde el poder norteamericano asesinó sin piedad a sus principales líderes, desde los radicales como Malcolm X hasta los moderados, como Martín Luther King) y también de las protestas estudiantiles de los '60.

En América Latina las represiones y genocidios militares —con decenas de miles de desaparecidos y torturados en Argentina, Chile, Guatemala, Perú, etc.— ahogaron a sangre y fuego las insurrecciones armadas de los '60 y '70.

Luego de esa triple derrota de los años '70 primó la fragmentación. Ante la ausencia de una coordinación más general el único recurso disponible consistió en mantener la resistencia de cada movimiento social en su propio ámbito y en su propia esfera, aunque todavía no apareciera sobre el horizonte la posibilidad de sobrepasar ese límite. Esa disposición de las luchas, los aislamientos respectivos y la fragmentación política fueron hijas de la necesidad. No surgieron como producto de un plan estratégico sino como el resultado completamente fortuito, azaroso y espontáneo del conflicto social.

Sólo después de que esto sucedió vinieron las legitimaciones a posteriori, *post festum*, de las metafísicas “post” que transformaron la necesidad en virtud.

En Europa occidental –su cuna de nacimiento originaria– esa aceptación jubilosa y entusiasta del posmodernismo y el posestructuralismo estuvo vinculada al mundo social de un nuevo segmento de las capas medias acomodadas y bien remuneradas (dedicada a tareas de gerenciamiento y supervisión con altos salarios) que se beneficiaba con una política de sobreconsumo selectivo, típica de la era Thatcher y sus acólitos continentales. Esos segmentos económicos en ascenso –algunos de ellos se hicieron famosos como “yuppies”– eran legitimados acríticamente por “los hijos de Marx y la Coca Cola”, tal como Alex Callinicos denomina a la generación de jóvenes intelectuales desencantados con el fracaso de 1968 y reconvertidos aceleradamente al sistema.

En el caso de Estados Unidos, la moda “post” ingresó fundamentalmente de la mano académica, años después de que las fuerzas de represión estatales lograran neutralizar la combativa oposición negra de los ’60 y de que decayera el movimiento de oposición a la guerra de Vietnam. Allí, en territorio norteamericano, la operación ideológica consistió en despolitizar completamente la crítica cultural que había caracterizado tanto a la Escuela de Frankfurt (exiliada en EEUU ante el ascenso nazi) como al materialismo cultural de Raymond Williams y otros pensadores gramscianos del circuito anglosajón. Sin política, y sobre todo... sin marxismo, la crítica socialista de la cultura se transformaba en EEUU en los inocuos “estudios culturales”, perfectamente digeribles para la Academia y sus censores de *papers* e insulsas revistas con referato.

En los Estados Unidos, ese proceso de pasteurización y asepsia forzada de la teoría crítica llegó al extremo con los estudios “poscoloniales”, una parodia lastimosa y miserable del anticolonialismo militante de un Fanon, un Che Guevara o un Ho Chi Minh, por no mencionar a las Panteras Negras o a Malcolm X... Estudios que seguían proliferando como si en el mundo no pasara nada nuevo (y el colonialismo fuera apenas “un triste recuerdo del pasado”) mientras los marines yanquis continuaban invadiendo países y manteniendo dominaciones neocoloniales en defensa del petróleo por donde se les dé la gana hasta el día de hoy. Incluyendo torturas masivas (Irak, Guantánamo, etc.) como en las mejores “hazañas” de Vietnam o Argelia.

En cambio, en América Latina este fenómeno de expansión ideológica fue más complejo. Si bien es cierto que un buen número de adherentes a las metafísicas “post” se nutrieron durante toda la década del ’80 de los circuitos académicos crecidos al arrullo de las becas de las fundaciones socialdemócratas europeas que comenzaban a cooptar intelectuales, principalmente ex izquierdistas ahora arrepentidos, otro buen sector creció durante los ’90 alentado por la proliferación de las ONGs. Este segundo sector no siempre provenía de la Academia latinoamericana, sino más bien de la ex militancia de izquierda sobreviviente al genocidio dictatorial, en cuyo seno caló muy fuerte la derrota de la experiencia sandinista en 1990, la momentánea soledad de la revolución cubana, los ecos tardíos del derrumbe soviético y la desilusión de las pomposamente denominadas “transiciones a la democracia” ocurridas tras las retiradas de las dictaduras militares de los años ’70.

En el caso de las vertientes latinoamericanas provenientes de la militancia, sin preocuparse demasiado por la hermenéutica rigurosa de los escritos foucaultianos, derridianos o deleuzianos, se terminó repitiendo de modo acrítico la jerga “pluralista”, pseudolibertaria y cuestionadora del marxismo revolucionario de las vertientes europeas. Se compró ingenuamente, sin ningún balance ni beneficio de inventario, todo el paquete de la desmoralización eurocomunista de los años ’70. Aunque en los ’90 se intentó legitimar esa operación apelando a la autoridad del zapatismo y a la mentada “autonomía de los pueblos originarios” de las comunidades indígenas, estas corrientes de América latina terminaron hablando

sumisamente la lengua del ventrílocuo europeo. Así, con un filtro y lentes europeos se interpretó, por ejemplo, la rebelión Argentina de diciembre de 2001. Había que hacer entrar con fórceps, a como diera lugar, toda rebelión latinoamericana dentro del lecho académico de Procusto de las metafísicas “post”.

Con el falso supuesto y el engañoso argumento de que los relatos hermenéuticos posmodernos y las metafísicas académicas posestructuralistas nacen... del suelo indígena (¿?) y brotan... de las culturas originarias (¿?), una vez más, como había ocurrido tantas otras veces, se terminaba adoptando como propio un discurso teórico forjado exclusivamente a partir de una experiencia política lejana y ajena: la de aquella generación europea derrotada en 1968, desilusionada durante toda la década del '70 y finalmente incorporada al sistema durante los '80.

Las metafísicas “post”, como ideología legitimadora de la impotencia política, constituyeron a nivel global el espíritu de una época bien determinada: la de la ofensiva neoliberal y la euforia capitalista. Una época que, gracias a la rebeldía generalizada por todo el mundo desde mediados de los años '90, felizmente ha dejado de ser la nuestra.

HIPÓSTASIS FETICHISTA Y PODER EN LAS METAFÍSICAS “POST”

Uno de los mecanismos discursivos reconocibles, bastantes pueriles por cierto, que se pusieron de moda en los estudios culturales y los escritos políticos (incluso de izquierda) a partir de la difusión de las metafísicas “post”, consiste en reemplazar los nombres singulares por los plurales... como si el simple y mecánico agregado de un letra “s” proporcionara una nueva manera de comprender el mundo.

De esta forma, la resistencia se convierte en “las resistencias”; la alternativa en “las alternativas”, el capitalismo en “los capitalismos”, el imperialismo en “los imperialismos” y así de corrido. La moda de las “s” –que se agregan arbitrariamente en cualquier lugar, cuando hacen falta y también cuando no–, al oscurecer en lugar de aclarar, constituyen uno de los tantos síntomas de frivolidad y superficialidad típicos del pensamiento político que viene asociado a las metafísicas “post”. (Hablamos en este caso de “metafísicas” en plural, no por seguir esta moda que describimos, sino porque en este caso realmente son muchas, aunque todas se estructuran sobre un patrón similar). Frivolidad y superficialidad donde “el estilo es el mensaje” ya que la forma literaria, muchas veces informal, revulsiva e iconoclasta, termina por opacar el contenido político de fondo.

Pero no todo es cuestión de estilo. Parte de la operación fetichista presupuesta por las diversas metafísicas “post” remite a una cuestión más teórica. Ese contenido que excede la mera forma literaria consiste en hipostasiar diversas instancias de la vida y las relaciones sociales, aislándolas, separándolas del resto, otorgándoles un grado superlativo de existencia por sobre el conjunto y, en lugar de ubicarlas como parte integrante de la totalidad social, se las termina convirtiendo en el único Dios todopoderoso que en su absoluta exclusividad explicaría la reproducción del orden social. Ese mecanismo de pensamiento que genera la hipóstasis fetichista está presente en todos los emprendimientos “post” nacidos en París en los '70, consolidados durante los '80 en Europa occidental y difundidos por todo el orbe durante los '90.

En cada una de las metafísicas “post” esa hipóstasis asume un nombre distinto, pero la operación presupuesta es la misma. Puede llamarse *Ideología* (en el Althusser tardío); *Poder* (en Foucault); *Discurso* (en Laclau); *Diferencia* (en Derrida); *Poder-potencia cons-*

tituyente (en Negri), *Interpretación* (en Vattimo), *Deseo* (en Deleuze y Guattari), etc., etc. Siempre escrito con mayúsculas.

Todas estas metafísicas se quejan, critican y polemizan contra un supuesto reduccionismo marxista (típico en todo caso del viejo stalinismo, hace años devaluado y sin grandes representantes en el mundo de los debates científicos) que estaría centrado en La Economía. Sin embargo, por vías y caminos diversos, estas metafísicas terminan reemplazando el reduccionismo del “factor” económico por otros reduccionismos homologables y equivalentes, sin poder superar el desmembramiento fetichista que en su calculada dispersión impide comprender el capitalismo como una totalidad (articulada e histórica) de relaciones sociales.

La discutible metáfora arquitectónica de “la base y la superestructura” –bastante inoperante, por cierto, dado su dualismo entre economía y política y su esquematismo– fue reemplazada por otro tipo de metáforas igualmente cuestionables cuyos términos ya no reconocían ningún centro, ninguna condensación de enfrentamiento ni planificación de los encuentros frente al poder en las coordenadas del tiempo y el espacio. Toda planificación de los encuentros y toda estrategia a largo plazo se tornó (no sólo política sino también lógica y ontológicamente) imposible.

Es más. Las representaciones filosóficas y políticas de ese período ya ni siquiera reconocían un poder central contra el cual confrontar. Llevando al extremo ese ejercicio teórico, la lógica política se transformó en un racimo infinito de lógicas diversas, fragmentadas, brutalmente dispersas y estructuradas sobre lenguajes recíprocamente intraducibles. ¡No hay poder, hay poderes!, se gritaba con énfasis desde las proclamas filosóficas post ’68 que como demostró David Harvey abrieron la puerta –con un ademán contestatario y una jerga de izquierda– al conformismo posmoderno.

Si ya no hay un poder central contra el cual pelear, si ya no existe un espacio privilegiado de enfrentamiento donde el variado conjunto de explotadores y opresores encuentra una trinchera común para garantizar la reproducción del orden social, entonces no hay manera de proponerse una oposición radical y cambios totales de sistema. Ya no hay posibilidad de revolución, no porque momentáneamente no tengamos fuerza suficiente sino porque es... lógicamente imposible.

¿Qué nos queda entonces? Pues sólo nos resta el ensimismamiento de cada movimiento social dentro de su propio circuito y el reclamo por reformas puntuales en esos ámbitos. La política se privatiza y pierda capacidad de generalizarse y de luchar por una emancipación para todos y todas. Con gestos “libertarios” y con lenguaje contestatario se terminan reflatando las antiguas y apollilladas doctrinas del reformismo social.

¿De qué modo retorna el viejo reformismo? Pues con otra vestimenta y disfrazado para la ocasión, argumentando que como no hay manera de enfrentar al poder, entonces... nos conviene eludir toda confrontación. Dado que no hay modo de construir una estrategia de cambios radicales, entonces... nos conformamos con lo que existe o, a lo sumo, vamos avanzando de reforma en reforma. Las metafísicas “post” llaman “radicales”... a estas reformas, como si un mero ejercicio nominal pudiera cambiar su carácter político.

Pero, al menos, debemos reconocer que el antiguo reformismo finisecular –por ejemplo de signo bernsteniano– era más honesto: admitía su debilidad frente al poder del capital argumentando que su estrategia evolutiva evitaba “la violencia en la historia” y la persecución del movimiento obrero o su ilegalización. En cambio, las nuevas formulaciones posmodernas ni siquiera tienen la franqueza que todavía conservaba Bernstein (quien, como

buen reformista, era también un férreo opositor al método dialéctico...). Eluden la realidad y la transformaban en un mero discurso, haciendo de la necesidad virtud, de la debilidad fortaleza, metamorfoseando el más puro reformismo en una supuesta... “nueva radicalidad” (puramente terminológica, sin fuerza política real).

LA LÓGICA INTEGRADORA Y GLOBALIZADA DEL IMPERIALISMO

Paradójicamente, aunque en la literatura filosófica académica de los años '70-'80-'90 se produjo el festival del fragmento y el relato micro y predominó la religión fetichista de la parte aislada y separada de toda lógica global que la comprenda y le otorgue sentido, en la vida económica, política y militar el orden social del capitalismo tomaba exactamente un sentido inverso.

Aunque desde sus mismos orígenes el capitalismo constituye un sistema mundial en constante expansión (tanto en extensión como en profundidad, tanto generalizando las subunciones formales como las reales, tanto a nivel geográfico como a nivel social), nunca antes la historia asistió a semejante onda expansiva de las relaciones sociales mediadas por el dinero y el capital.

En las nuevas relaciones sociales que comenzaron a gestarse tras la crisis del petróleo de comienzos de los años '70, la crisis del dólar y el golpe de estado del general Pinochet que desde América Latina inaugura el neoliberalismo a escala mundial, el ritmo del movimiento de la sociedad mercantil capitalista se acelera de una manera inédita. En menos de dos décadas el mercado mundial capitalista se engulle y fagocita el planeta completo, incorporando bajo su dominación global a millones y millones de trabajadores que hasta ese momento intentaban vivir en regímenes de transición poscapitalista. Nada ni nadie quedó al margen del mercado mundial.

A partir de entonces, el proceso de expansión imperialista norteamericano posibilitó ya no sólo en el ámbito europeo o latinoamericano –sus tradicionales ámbitos geográficos de disputa– sino a escala planetaria la imposición autoritaria del *american way of life*.

Según advierte lúcidamente Fredric Jameson:

toda esta cultura posmoderna, que podríamos llamar estadounidense, es la expresión interna y superestructural de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales: en este sentido, como en toda la historia de las clases sociales, el trasfondo de la cultura lo constituyen la sangre, la tortura, la muerte y el horror⁵.

Esta lógica global generaliza valores e intereses, estandariza patrones de conducta, impone un único idioma para los vínculos internacionales –el inglés como *lingua franca* del dinero y el poder– e instala en todos los confines de la tierra una misma manera de ver y situarse en el mundo que hasta ese momento habían sido singulares a un Estado-nación y sus dominios específicos.

5 Jameson, Fredric (1995): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado [tardío]*. Barcelona, Paidós, pp. 18-19.

Mientras la filosofía posmoderna le rinde homenaje a la “Diferencia” y el liberalismo enaltece la tolerancia hacia el “Otro” (con mayúsculas), el mercado mundial capitalista homogeneiza y aplanar toda diversidad. La identidad autoritaria del mercado de capitales y la integración forzada en el sistema-mundo comienza a reinar, con bombardeos e invasiones, por sobre todos los oponentes y disidentes, mientras filosóficamente se legitima –encubriendo y ocultando semejante autoritarismo– en nombre de “la Diferencia” y “la tolerancia”. El pluralismo metafísico y el relativismo antropológico constituyen el barniz decorativo con que se encubren los tanques y cazabombarderos norteamericanos y las misiones del FMI y el Banco Mundial.

Durante los años '80 y '90, cuando la filosofía universitaria y el mercado editorial sancionaban el reinado de lo micro y el fragmento, fuera de las aulas y de las librerías sucedía exactamente todo lo opuesto: se debilitaban o disolvían las identidades particulares en aras de una perversa y nefasta lógica global. El discurso de las metafísicas “post”, enamorado ilusoriamente de la fragmentación y de la dispersión en nombre de un seudo pluralismo, invertía completamente la realidad. Tomaba una cosa por otra, encubría la explosiva transformación objetiva del mercado mundial suplantándolo discursivamente por las representaciones subjetivas de la Academia. De este modo legitimaba la dominación social del capital.

Casi al mismo tiempo que en el plano filosófico el posmodernismo y el posestructuralismo trataban durante los '80 y '90 de seducir a las distintas fracciones del campo popular con su culto al fragmento, a lo micro y a la lucha dispersa y encerrada en sus respectivos *guettos*, en el terreno económico los representantes de la ideología neoliberal le recomendaban al capital acelerar la globalización de las relaciones mercantiles a escala mundial.

Por abajo, nos sugerían eludir o directamente abandonar la lucha por el poder; por arriba les decían que había que endurecer la dominación, la fuerza y el poder. Por abajo querían convencernos de mirar únicamente nuestros respectivos ombligos (los obreros únicamente al problema salarial, las mujeres a la dominación patriarcal, los ecologistas a la destrucción del medio ambiente, las minorías sexuales a la imposición de un patrón único de preferencias sexuales, etc., etc.), sin poder cruzar las miradas; mientras por arriba les facilitaban el camino para alcanzar una política global del mercado frente a la sociedad. De este lado, con la vista cada vez más restringida a lo micro y a la punta de los zapatos, del otro lado del muro de la dominación, cada vez más abarcadores de lo macro.

Entre el “arriba” y el “abajo”, entre el posmodernismo y la mundialización neoliberal del capitalismo imperialista, entre el culto de la diferencia y la estandarización implacable del mercado capitalista existe una estrecha relación. Según Fredric Jameson, ambas “parecen estar vinculadas dialécticamente, o al menos al modo de una antinomia insoluble”.

¿Cómo comprender esta coexistencia temporal, combinada pero desnivelada y desigual, entre el discurso filosófico y el económico, entre las metafísicas “post” y el neoliberalismo?

Desde nuestro punto de vista esa coexistencia no es caprichosa ni una mera yuxtaposición inconexa de discursos que solamente coinciden durante la misma época cronológica. Entre la lógica del fragmento desgarrado y solitario y la lógica de la integración multinacional del mercado mundial que fagocita la totalidad de la sociedad planetaria existe una interconexión y una complementariedad íntima.

Hoy en día no alcanza con señalar únicamente esa rara convivencia. Hay que dar cuenta de ella. Pues bien, existe una posible explicación teórica de esa aparente asimetría

entre los discursos legitimadores de la dominación mundial y local, global y fragmentaria. Esa explicación reside en la teoría marxista del fetichismo, leída en clave eminentemente política. Esta teoría, extrañamente “olvidada” y archivada por los discursos académicos a la moda, nos puede permitir comprender ese desfase aparente entre posmodernismo y neoliberalismo, entre racionalidad de lo micro y lógica de lo macro.

LA GÉNESIS DE LA TEORÍA DEL FETICHISMO Y SU NOCIÓN DE SUJETO

A partir del cuestionamiento althusseriano clásico contra la teoría del fetichismo quedó asentado como un lugar común indiscutido por todas las metafísicas “post” que dicha teoría correspondería, supuestamente, a la ideología “humanista” —una mala palabra para toda esta jerga— de un Marx juvenil, insuficientemente socialista y todavía inexperto. Un Marx que todavía no había elaborado sus propias categorías y conceptos, que giraba sobre una problemática feuerbachiana, según apuntaba Althusser. Durante varias décadas se asumió ese dato como algo fiable y producto de una lectura filológica rigurosa y estricta. Sin embargo, la génesis de dicha teoría es más compleja de lo que se cree.

En español, “fetiche” deriva del portugués “*fetiço*”, que significa “«hecho» de la mano del hombre”.

Es cierto que Marx utiliza por primera vez el término en el artículo “Debates sobre la ley castigando los robos de leña” (1842): “La provincia tiene el derecho de crearse estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar, como el adorador de los fetiches, que se trata de dioses salidos de sus manos”.

Posteriormente, en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, retoma de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel la categoría de “alienación” y el proceso de autoproducción del ser humano como especie a partir del trabajo, entendido como mediación y negatividad.

Luego, a partir de los *Grundrisse* (los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* de 1857-1858), Marx desarrolla el cuestionamiento del fetichismo pero comenzando por el fetiche dinerario, no por el mercantil.

Más tarde, en 1867, Karl Marx publica el primer tomo de *El Capital*. Un lustro después, entre 1872 y 73, revisa y modifica nuevamente el texto para su segunda edición alemana. Uno de los segmentos que adquieren relieve en esta segunda edición —precisamente la más madura, la más revisada, la más meditada de las que se publican en vida de Marx— es “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. El tema del fetichismo ya estaba en la edición de 1867, pero recién en la segunda su autor lo separa del resto del primer capítulo sobre la teoría del valor y le pone ese título específico para destacarlo. Esta teoría, por lo tanto, a pesar de la sesgada y unilateral exégesis althusseriana que durante décadas se adoptó como “el último grito” en la filología marxista, corresponde a la última escritura de la obra. La de madurez.

Allí formula uno de los núcleos centrales con que *El Capital* cuestiona al capitalismo como sociedad y a la economía política, por entonces su principal saber legitimante.

No es aleatorio que durante el siglo XX, en *Historia y conciencia de clase*, una de las principales obras del pensamiento marxista a nivel mundial, György Lukács haya señalado que el capítulo acerca del fetichismo contiene y sintetiza todo el materialismo histórico, todo el autoconocimiento de los trabajadores en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista (cuando Lukács formula esta tesis aún no había leído los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* pues entonces aún no se habían publicado).

Filológicamente puede demostrarse que ese pasaje de la principal obra de Marx es uno de los resultados finales producto de sus miles y miles de páginas manuscritas y de las varias reelaboraciones de *El Capital* (este libro tuvo por lo menos cuatro redacciones. “El fetichismo de la mercancía y su secreto” corresponde a la última de todas).

Aunque las teorías de la alienación y el fetichismo tienen mucho en común (ambas describen inversión de sujeto y objeto, personificación y cosificación), el fetichismo remite su explicación exclusivamente a las relaciones mercantiles capitalistas. En los textos de 1867-1873 Marx aborda procesos análogos a los de 1844, pero eludiendo cualquier referencia a una supuesta “esencia humana” perdida y alienada. En tanto proceso histórico que puede superarse en la historia, el fetichismo no tiene nada que ver con ninguna “esencia”. No está en el corazón del individuo metafísico...

Por eso resulta un gravísimo error de las metafísicas “post” atribuir a la teoría marxiana del fetichismo una noción común, burguesa, fija y liberal de “sujeto”. Para Marx la idea de un sujeto libre y contractualista, cuyas decisiones son absolutamente racionales, totalmente soberanas y plenamente autoconscientes es una típica ficción jurídica (así lo remarca en innumerables pasajes de *El Capital*). Ésta es precisamente la actitud del sujeto moderno contractualista presupuesto por la economía política neoclásica y su racionalidad calculadora e instrumental. El típico “sujeto libre” de la ideología burguesa, particularmente preferido por el individualismo liberal opositor a toda forma de Estado (corriente por la cual, dicho sea de paso, no pocas metafísicas “post” sienten una clara atracción nunca confesada aunque muchas de ellas se presentan en lenguaje libertario).

El sujeto del marxismo no es el sujeto cartesiano individual, propietario burgués de mercancías y capital, autónomo, soberano, racionalmente calculador y constituyente del contrato (es decir: el *homo economicus* eternamente mentado por la economía política neoclásica, el contractualismo liberal y la teoría de la elección racional). El sujeto que Marx y sus partidarios tienen en mente no se reduce a las determinaciones del varón, blanco, cristiano y burgués; el propietario-ciudadano-consumidor individual.

El sujeto del marxismo es un sujeto colectivo que se constituye como tal (incorporando las múltiples individualidades e identidades de grupo) en la lucha contra su enemigo histórico. Es el conjunto de la clase trabajadora, por eso constituye un sujeto colectivo, no únicamente individual. Su racionalidad no es instrumental ni calculadora. La teoría política que intenta defender sus intereses estratégicos no es el contractualismo de factura liberal ni su ontología social corresponde a las mónadas aisladas y sin ventanas (de origen leibniziano), donde cada persona su convierte —a través de la salvaje mediación del mercado— en un lobo para el hombre (Hobbes) y cuyas trayectorias individuales mutuamente excluyentes son organizadas por la “mano invisible” (de Adam Smith y sus discípulos contemporáneos).

Esta distinción elemental entre dos concepciones diametralmente opuestas y antagónicas acerca del sujeto debería estar en la base de toda discusión al respecto (si desaparece o no, si las ciencias sociales lo disuelven o no, etc.) para evitar la sospechosa ambigüedad y los numerosos malos entendidos sobre los cuales se estructura la mayor parte de las veces el cuestionamiento de las metafísicas “post” al marxismo.

LA TEORÍA DEL FETICHISMO, UNA REFLEXIÓN “OLVIDADA”

En su teoría crítica del fetichismo Marx sostiene que, a partir de la acumulación originaria y el intercambio generalizado de mercancías, las condiciones de vida expropiadas a las masas populares se autonomizan, cobrando vida propia como si fueran personas. Este

proceso histórico genera que las condiciones de vida—transformadas en capital— se vuelven sujetos y los productores expropiados se vuelven objetos. La inversión fetichista consiste en que las cosas se personifican y los seres humanos, arrodillados ante ellas, se cosifican.

Todo proceso fetichista combina históricamente la cosificación y la personificación, la aparente racionalidad de la parte y la irracionalidad del conjunto social, la elevación a máxima categoría de lo que no es más que un pequeño fragmento de la realidad.

El fetichismo se caracteriza también por congelar y cristalizar cualquier proceso de desarrollo, definiendo discursiva o ideológicamente alguna instancia de lo social como si fuera fija cuando en la vida real fluye y se transforma. Las relaciones sociales se “evaporan” súbitamente y su lugar es ocupado por las cosas, las únicas mediadoras de los vínculos intersubjetivos a nivel social. La aparente “objetividad absoluta” del orden social termina predominando por sobre las subjetividades sujetadas al orden fetichista. Las reglas que rigen la vida de esa objetividad que escapa a todo control humano cobran autonomía absoluta y toman el timón del barco social. Se vuelven independientes de la conciencia y la voluntad colectivas. Son las reglas, los códigos y las leyes sociales—ajenas a todo control racional y a toda planificación estratégica— las que rigen de manera despótica el curso de la vida humana.

En *El Capital* la teoría del fetichismo es la base de la teoría del valor y de la crítica de la economía política. Si Adam Smith y David Ricardo se preguntaron en su época por la cantidad del valor (¿cuánto valen las mercancías?... de acuerdo al tiempo de trabajo socialmente necesario para reproducirlas), en cambio nunca se interrogaron ¿por qué el trabajo humano genera valor?

La respuesta a esta pregunta inédita en la historia de las ciencias sociales remite precisamente a la teoría crítica del fetichismo y al trabajo abstracto (aquel tipo de trabajo humano vivo que se cosifica y cristaliza en sus productos como valor porque ha sido producido en condiciones mercantiles).

La humildad de Marx siempre lo condujo, en sus libros e intervenciones públicas y en su correspondencia privada, a reconocer que él no había inventado ni descubierto la lucha de clases, ni la apropiación del excedente económico bajo sus diversas formas de manifestación (renta terrateniente, interés bancario, ganancia industrial) ni siquiera el socialismo o el comunismo.

Sí estaba orgulloso de haber descubierto la categoría de plusvalor en su forma general (independientemente de la ganancia, renta e interés), la necesidad de un período de transición al comunismo bajo el poder de la clase obrera y lo más importante para la crítica de la economía política: la diferencia entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto. En *El Capital* reconoce que “He sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía [...] este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política”. Igualmente, en su carta a Engels del 24/8/1867 le confiesa: “Los mejores puntos de mi libro son: El doble carácter del trabajo, según que sea expresado en valor de uso o en valor de cambio (toda la comprensión de los hechos depende de esto, se subraya de inmediato en el primer capítulo) [...]”.

En otra carta a Engels, del 8/1/1868, le agrega: “los economistas no han advertido un simple punto: que si la mercancía tiene un doble carácter—valor de uso y valor de cambio—, entonces el trabajo encarnado en la mercancía también debe tener un doble carácter [...] Este es, en efecto, todo el secreto de la concepción crítica”.

Si haberlo descubierto tiene tanta importancia para su autor, ¿en qué consiste pues el trabajo abstracto y qué vínculo mantiene esta categoría con la teoría crítica del fetichismo?

El trabajo humano es “concreto” si produce “valores de uso”, objetos que satisfacen directamente una necesidad. En cambio, si el trabajo humano produce objetos para el mercado, que sólo serán consumidos después de haber sido intercambiados por dinero, en ese caso el trabajo es “abstracto” y el objeto producido es una mercancía que posee, no sólo “valor de uso” sino además “valor”. La sociabilidad del trabajo abstracto es indirecta, está mediada por el mercado. Aunque al interior de cada unidad productiva capitalista –por ejemplo, un conglomerado multinacional de empresas– se realizan trabajos privados, todos ellos son fragmentos del mismo trabajo social global. Pero esa sociabilidad indirecta recién se manifiesta en el mercado. Al funcionar cada conglomerado u oligopolio de empresas de modo independiente y en competencia recíproca, no hay planificación del conjunto social (sí puede haber planificación o racionalidad parcial al interior de cada conglomerado pero ello no es extensible al conjunto de la sociedad capitalista mundial). Ésta sólo es posible si se socializan completamente los medios de producción y se ejerce una planificación democrática y participativa de toda la clase trabajadora.

La categoría de “trabajo abstracto” está entonces estrechamente asociada a la teoría crítica del fetichismo porque es la sociabilidad indirecta, *post festum*, realizada a posteriori (es decir, después de haber sido producida) del trabajo social global la que se cosifica en los productos que cobran vida propia y terminan reinando en el capitalismo de nuestros días. Por ejemplo, la supuesta “burbuja financiera” de un dinero global que asume vida propia y aparentemente empieza a crecer por sí mismo, sin la mediación productiva de ningún trabajo que lo genere, es un típico producto de relaciones fetichistas. Ese dinero global no es nada más que la encarnación cosificada del trabajo social global realizado bajo formas mercantiles capitalistas. Al no poder controlar sus mecanismos específicos de producción, distribución e intercambio mercantil, los sujetos colectivos de la sociedad capitalista globalizada terminan subordinándose a los avatares contingentes y caprichosos del dinero autonomizado.

RACIONALIDAD DE LA PARTE, IRRACIONALIDAD DEL CONJUNTO.

El proceso de “disolución del hombre” que las metafísicas “post” elevan a hipóstasis última de la realidad y designan como sujeto borrado resulta plenamente explicable desde el ángulo de la teoría crítica del fetichismo. Si los sujetos sociales del capitalismo tardío no pueden controlar sus prácticas, no pueden planificar racional y democráticamente la distribución social del trabajo colectivo, de sus beneficios y sus cargas, en las distintas ramas y actividades sociales a escala global, ello no deriva de algún principio inescrutable, insondable y metafísico...

Por el contrario, responde a un proceso histórico y político estrictamente verificable. Es la sociedad mercantil capitalista –que hoy ha alcanzado efectivamente dimensiones mundiales, aunque potencialmente las tuviera desde sus orígenes– la que borra a los seres humanos, la que cancela sus posibilidades de decidir racionalmente el orden social, la que aniquila su soberanía política y la que ejerce un control despótico sobre su vida cotidiana y su salud mental. Esos procesos tienen una explicación mundana y terrenal. Por eso mismo se pueden combatir. Su ontología es finita y endeble: depende tan sólo del poder del capital. Nada menos pero nada más que del poder del capital.

Es la lógica fetichista del poder del capital la que combina de modo desigual pero complementario la privatización de la vida cotidiana con su culto a lo micro y al ghetto —típicos del posmodernismo— con la expansión integradora y mundializada de los mercados globales —promovida por el neoliberalismo—; los discursos de las diferencias étnicas, religiosas y sexuales con la cultura serializada y homogeneizadora del mercado mundial.

Esa misma lógica fetichista es la que articula la falsa racionalidad de las microsectas de parroquia, encerradas en sus parcelas segmentadas y dispersas, cultivadoras de sus juegos del lenguaje intraducibles, con la racionalidad mercantil del conjunto social que hoy funciona a escala internacional.

Lo micro y lo macro, la lupa y telescopio, lo íntimo y lo absolutamente impersonal, constituyen dos caras de la misma moneda fetichista. Sólo acabando con la lógica fetichista se podrá superar ese lacerante dualismo que desgarrar con sus escisiones y enajenaciones cualquier proyecto político en polos antinómicos irresolubles.

¿Existen posibilidades realistas y viables para lograrlo? Creemos que sí... a condición de plantearnos la planificación de una estrategia política de vasto aliento y a largo plazo. Una estrategia que deberá ser, al mismo tiempo, antiimperialista y anticapitalista a escala nacional, regional y global.

RESISTENCIA Y NUEVAS TAREAS

Afortunadamente ya no estamos como en los años '80 o comienzos de los '90. Numerosas rebeliones (lo escribimos en plural porque de verdad fueron muchas) generalizaron la resistencia contra el llamado “nuevo orden mundial”. Mientras en los '80 y primeros '90 hablar de imperialismo parecía anacrónico y caduco, hoy el debate ha vuelto al centro de la genda política y teórica.

Como señala Fredric Jameson: “esa resistencia [a la imposición norteamericana] define las tareas fundamentales de todos los trabajadores de la cultura para el próximo decenio y puede constituir hoy, en el nuevo sistema-mundo del capitalismo avanzado un buen vector para la reorganización de la noción, también pasada de moda y excéntrica, del imperialismo cultural, y hasta del imperialismo en general”⁶.

La resistencia al imperialismo y al capitalismo mundializado asume vertientes distintas. Desde la lucha armada de pueblos invadidos por el ejército norteamericano y sus asesores (como Irak, Afganistán o Colombia) hasta movilizaciones masivas contra la guerra en las principales ciudades europeas e incluso en Nueva York, pasando por las tomas de tierras y haciendas en Brasil, los cortes de rutas y las fábricas recuperadas en Argentina, la movilización democrática en Venezuela y la continuidad de una forma de convivencia socialista en Cuba, entre muchos otros ejemplos.

A esas formas de lucha principales se agregan los diversos movimientos sociales que ya hemos mencionado en este trabajo: la lucha de los ecologistas, los homosexuales y las lesbianas, la comunidad afroamericana, las comunidades indígenas, los colectivos antirrepresivos y okupas de viviendas, las cadenas de contrainformación, etc., etc.

6 Jameson, Fredric (2000): “Nota sobre la mundialización como problema filosófico”, en *Actual Marx: La hegemonía norteamericana*. Vol. III. Buenos Aires, p.76.

¿Fue un error defender la legitimidad de estos últimos movimientos, aunque inicialmente nacieran y se desarrollaran respectivamente aislados? ¡De ningún modo! Esa primera forma de resistencia, todavía dispersa e inorgánica, cumplió el papel positivo de cuestionar en los hechos los aparatos políticos burocráticos, las jerarquías ficticias y el método administrativo y profundamente autoritario del conocido “Ordeno y mando”. Nada más lejos del socialismo del futuro que el verticalismo burocrático que reproduce al interior de nuestras filas el disciplinamiento jerárquico de la dominación capitalista.

No obstante ese papel inicialmente progresivo, la cristalización de esa forma determinada de dispersión y su perdurabilidad a lo largo del tiempo corren el riesgo de transformar lo que nació como impulso de resistencia en tiempos de derrotas populares y avance neoliberal del capital en algo estanco, funcional al sistema de dominación y explotación. En otras palabras: al institucionalizar como algo permanente, cristalizado y fijo lo que correspondió a un momento particular de la historia del conflicto social, se termina eternizando la debilidad del movimiento popular.

Si ya no estamos dispuestos a continuar festejando la dispersión ni a seguir defendiendo la actual fragmentación, ¿cuál es la alternativa?

¿Quizás la categoría de “multitud”, popularizada mediáticamente por Toni Negri? Creemos que no. En nuestra opinión, este término expresa una falsa solución para salir del pantano teórico en que nos dejaron las metafísicas “post”. Es más, el mismo Negri constituye un heredero directo del último Althusser y un fiel continuador de esas metafísicas a las que no deja de rendir homenaje en su libro *Imperio*⁷.

Aunque cada dos oraciones Negri lo encubra asociándola con la repetición de la palabra “comunismo” (un término altisonante pero que en su prosa está completamente vacío), el concepto de “multitud” no es más que la lógica derivación de la fragmentación posmoderna: inorgánica, desarticulada, dispersa, sin estrategia política ni capacidad de organización ni planificación de los enfrentamientos con el capital a largo plazo.

Nosotros pensamos que la tradición marxista ha elaborado a lo largo de su historia otra teoría (además de la crítica del fetichismo) que nos puede resultar sumamente útil para este debate. Se trata de la teoría gramsciana de la hegemonía, muchas veces despreciada y muchas otras bastardeada o manipulada hasta el límite por las corrientes “post”.

DE LA FRAGMENTACIÓN A LA TEORÍA DE LA HEGEMONÍA

Contrariamente a la caricatura economicista y “reduccionista” del marxismo que han construido los representantes de las metafísicas “post”, la filosofía de la praxis cuenta con una reflexión de largo alcance que bien puede servirnos para pensar una salida estratégica frente a las aporías entre lo micro y lo macro, y frente a la impotencia política del posmodernismo. Esa reflexión está sintetizada en la teoría gramsciana de la hegemonía (la de Antonio Gramsci, no la de sus intérpretes posestructuralistas, unilaterales y socialdemócratas, como Ernesto Laclau).

Al reflexionar sobre la hegemonía Gramsci advierte que la homogeneidad de la conciencia propia de un colectivo social y la disgregación de su enemigo se realiza precisa-

7 Kohan, Néstor (2002): *Toni Negri y los desafíos de «Imperio»*. Madrid, Campo de Ideas.

mente en el terreno de la batalla cultural. ¡He allí su tremenda actualidad para pensar y actuar en las condiciones abiertas por la globalización capitalista, su guerra ideológica contra toda disidencia radical, su dominación cultural mundializada y su fabricación industrial del consenso!.

Gramsci no se adentra en los problemas de la cultura para intentar legitimar la gobernabilidad consensuada y “pluralista” del capitalismo sino para derrocarlo. Sus miles de páginas tienen un objetivo preciso: estudiar la dominación cultural del sistema capitalista para poder resistir, generar contrahegemonía y poder vencer a los poderosos.

¿Qué es pues la hegemonía?

Comencemos a explicarla por lo que no es. La hegemonía no constituye un sistema formal, completo y cerrado, de ideas puras, absolutamente homogéneo y articulado (estos esquemas nunca se dan en la realidad práctica, sólo en el papel, por eso son tan cómodos, fáciles, abstractos y disecados, pero nunca explican qué sucede en una formación social determinada).

La hegemonía, por el contrario, es un proceso de articulación y unificación orgánica de diversas luchas fragmentarias, heterogéneas y dispersas, dentro de las cuales determinados grupos logran conformar una perspectiva de confrontación unitaria sobre la base de una estrategia política y una dirección cultural. A través de la hegemonía un grupo social colectivo (nacional o internacional) logra generalizar la confrontación contra su enemigo enhebrando múltiples rebeldías particulares.

Ese proceso de generalización expresa la conciencia y los valores de determinadas clases sociales, organizadas prácticamente a través de significados y prácticas sociales.

Como ha demostrado Raymond Williams la hegemonía constituye un proceso social –colectivo pero que también impregna la subjetividad– vivido de manera contradictoria, incompleta y hasta muchas veces difusa⁸.

Para ser eficaz y suficientemente “elástica”, la dominación cultural de las clases dominantes y dirigentes necesita incorporar siempre elementos de la cultura de los sectores dominados –por ejemplo, el “pluralismo”, el culto a la diferencia o el respeto al “Otro”– para resignificarlos y subordinarlos dentro de las jerarquías de poder existente. En cambio, cuando la hegemonía la ejercen las clases subalternas y explotadas, el proceso de articulación no tiene porqué manipular las demandas singulares de los grupos que integran la alianza estratégica contrahegemónica.

La hegemonía es entonces idéntica a la cultura pero es algo más que la cultura porque incluye necesariamente una distribución específica de poder e influencia entre los grupos sociales.

Dentro del bloque histórico de fuerzas contrahegemónicas unidas por una alianza estratégica no todos los grupos tienen una equivalencia política absoluta. Según ha demostrado Meiksins Wood, no todas las oposiciones al régimen capitalista pueden alcanzar la misma potencialidad antisistémica. Por ejemplo, la lucha contra la discriminación por motivos de raza o por determinado tipo de preferencia sexual, aunque totalmente legítima y a pesar de que forma parte insustituible de un programa socialista de lucha contra el sistema, no po-

8 Williams, Raymond (1980): *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península, p. 130.

see el mismo grado de peligrosidad y antagonismo que atraviesa a la contradicción entre la clase trabajadora y el capital.

Meiksins Wood sugiere, con notable contundencia, que el capitalismo puede permear cierto pluralismo e ir integrando la política de las diferencias. Pero lo que no puede hacer jamás, a riesgo de no poder seguir existiendo y reproduciéndose, es abolir la explotación de clase. Precisamente por esto, dentro de la alianza hegemónica de fuerzas potencialmente anticapitalistas, aunque todas las rebeldías contra la opresión tienen su lugar y su trinchera, el sujeto social colectivo que lucha contra la dominación de clase debe jugar un papel aglutinador de la única lucha que posee la propiedad de ser totalmente generalizable: “mientras que todas las opresiones pueden tener las mismas demandas morales, la explotación de clases tiene una condición histórica diferente, una ubicación más estratégica en el centro del capitalismo; y una lucha de clases puede tener un alcance más universal, un mayor potencial para impulsar no sólo la emancipación de la clase, sino también otras luchas de emancipación”⁹.

Hegemonía no sólo es consenso (como algunas veces se piensa en una trivialización socialdemócrata del pensamiento de Gramsci), también presupone violencia y coerción sobre los enemigos. Para Gramsci no existe ni el consenso puro ni la violencia pura. Las principales instituciones encargadas de ejercer la violencia son los Estados (policías, fuerzas armadas, servicios de inteligencia, cárceles, etc.). Las instituciones donde se ejerce el consenso forman parte de la sociedad civil (partidos políticos, sindicatos, iglesias, instituciones educativas, asociaciones vecinales, medios de comunicación, etc.). Siempre se articulan y complementan entre sí, predominando uno u otro según la coyuntura histórica.

Por último, la hegemonía nunca se acepta de forma pasiva. Está sujeta a la lucha, a la confrontación, a toda una serie de “tironeos”. Por eso quien la ejerce debe todo el tiempo renovarla, recrearla, defenderla y modificarla, intentando neutralizar a sus adversarios incorporando sus reclamos—como por ejemplo el respeto de las diferencias—pero desgajados de toda su peligrosidad.

Como la hegemonía no es entonces un sistema formal cerrado, sus articulaciones internas son elásticas y dejan la posibilidad de operar sobre ellas desde otro lado: desde la crítica al sistema, desde la contrahegemonía (a la que permanentemente la hegemonía del capital debe contrarrestar). Si la hegemonía fuera absolutamente determinante—excluyendo toda contradicción y toda tensión interna—sería impensable cualquier disidencia radical y cualquier cambio en la sociedad.

En términos políticos, la teoría marxista de la hegemonía sostiene que los movimientos sociales y las organizaciones revolucionarias de los trabajadores que no logren traspasar la estrechez de sus luchas locales y particulares terminan presos del corporativismo, o sea limitados a sus intereses inmediatos.

9 Meiksins Wood, Ellen (2000): *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. México, Siglo XXI, pp. 304-305.

DE LA METAFÍSICA Y EL FETICHISMO AL DESAFÍO DE LA HEGEMONÍA

La construcción de una política centrada en la búsqueda de la hegemonía socialista nos permitiría no sólo superar los relatos metafísicos nacidos bajo el influjo de la derrota popular sino también recrear una representación unificada del mundo y de la vida, hasta ahora fragmentada por la fetichización de los particularismos. Sin esta concepción totalizante se tornará imposible responder a la ofensiva global del capital imperialista de nuestros días con un proyecto altermundista, igualmente global, que articule y unifique las diversas rebeldías y emancipaciones frente a un enemigo común.

El desafío consiste en tratar de consolidar la oposición radical al capitalismo construyendo cierto grado de organicidad entre los movimientos sociales y políticos. La simple comunicación virtual ya no alcanza. Jugó un papel importantísimo e insustituible durante la primera fase de la resistencia al neoliberalismo, cuando veníamos del diluvio y la dispersión absoluta. Pero hoy ya no es suficiente. La oposición al sistema, si pretende ser eficaz y modificar realmente las relaciones sociales de fuerza a nivel nacional, regional y mundial entre opresores y oprimidos/as, entre explotadores y explotados/as debe asumir el desafío de construir fuerza social y bloque histórico, tendiendo a la convergencia de las más diversas emancipaciones contra las mismas relaciones sociales del capital.



Democracia y confederacionismo americano. Una aproximación al pensamiento de Bernardo Monteagudo en la década de 1820

Democracy and American Confederacy:
An Approach to the Philosophy of Bernardo Monteagudo
in the 1820s

Fabián HERRERO

Conicet-Instituto Ravignani, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

En el presente trabajo centro mi interés en algunas líneas ideológicas en la obra política de Bernardo Monteagudo. Especialmente tres: democracia, gobiernos fuertes y confederacionismo. La importancia de esta indagación radica sustancialmente en la relevancia pública de nuestro autor en los años de 1820: Ministro de Perú en el protectorado del General José de San Martín. Su reflexión sobre los temas mencionados constituyen además los nudos centrales de debate en todo el territorio americano.

Palabras clave: Monteagudo, democracia, gobierno, confederacionismo.

ABSTRACT

This paper centers on my interest in certain ideological lines presented in the political work of Bernardo Monteagudo. There are three special aspects: democracy, strong government, and confederacy. The importance of this research is basically in the public relevance of the author in the 1820s as Minister in Peru and defender of General Jose de San Martin. His thoughts on the themes mentioned constitute a central issue in the American debate.

Key words: Monteagudo, democracy, government, confederacy.

Este artículo aborda algunos temas políticos en la obra de Bernardo Monteagudo de la década de 1820. En primer lugar, analizo algunos aspectos generales de su formación cultural. En segundo término, me ocupo de dos componentes ideológicos claves en el pensamiento político de nuestro escritor, la democracia y la necesidad de imponer gobiernos poderosos. En tercer lugar, estudio su concepción sobre el federalismo. Línea ideológica que como trataré de hacer ver se torna paradójica en su discurso, ya que, por una parte, apoya las iniciativas confederacionistas en el amplio territorio americano, pero, por otra parte, se opone firmemente a los partidarios de este signo que pretenden concretar esa idea en los distintos países americanos, como es el caso de Perú.

NOTAS SOBRE LA FORMACIÓN DE UN ESCRITOR POLÍTICO REVOLUCIONARIO

Dos etapas pueden distinguirse en su formación cultural¹. En la primera, sobresale su educación básicamente clásica constituida a partir de su paso por la Universidad de Chuquisaca, además de algunas lecturas del enciclopedismo francés. Con esas creencias parece moverse hasta más o menos 1815, año de su expatriación luego de su colaboración dentro del gabinete directorial. En ese proceso de formación, sus viajes constituyen una marca fuerte en lo que podría definirse como una segunda estación, ya que esos obligados viajes del exilio lo conducen a la corte del Janeiro, a París, a Londres y se supone que también a Estados Unidos. Son días intensos en donde parece haber completado su cultura. El fondo clásico, asimismo, en el que figuran especialmente Tácito y Polibio, se enriquece con la lectura de Burke y de Bentham. Estos autores son los que figuran entre los bienes que se inventariaron en la confiscación realizada en su casa en 1815. De esta manera, esos libros pueden ser considerados como sus lecturas de esos momentos. Desde luego, su erudición es mucho más extensa sí, como anota Ricardo Rojas, nos atenemos también a las distintas citas o comentarios sobre diversos escritores que pueden advertirse en una rápida lectura de sus múltiples escritos.

Con relación a su obra, bien podría decirse que es tan variada como extensa. En particular, se destacan sus artículos publicados en diversos diarios de Buenos Aires, Chile y Perú. En la primera provincia fue en algún momento el redactor del diario oficial *La Gaceta*, asimismo, y desde el espacio político opositor al gobierno, funda y redacta *El Mártir o Libre*. Colabora, además, en dos órganos de prensa: *El Grito del Sud* y el *Redactor de la Asamblea del año XIII*. En Chile, es secretario y boletínero del ejército que comanda San Martín. En el transcurso de esa campaña libertadora edita *El Censor de la Revolución*, y durante esos años se le atribuye haber escrito el Acta de Independencia chilena. En tierras peruanas, escribe muchas de las columnas que aparecen en *El Pacificador del Perú*. Tampoco debo pasar en silencio por sus conocidos discursos pronunciados en dos Sociedades Patrióticas: la de Buenos Aires y la de Perú. Y en ese marco hay que señalar también tanto su Memoria política como su Ensayo sobre la federación hispanoamericana. Por último,

1 Algunos indicios sobre su formación cultural son particularmente descriptos en Ricardo Rojas, "Noticia preliminar" en Bernardo Monteagudo, *Escritos*. Buenos Aires, 1989, pp. 32-33. Una visión de conjunto sobre las ideas de los revolucionarios puede consultarse en José Luis Romero: *Situaciones e ideologías en América Latina*, Editorial Universidad de Antioquía, Medellín, Colombia, 2001. Véase, "El pensamiento político de la emancipación", pp. 51-90.

numerosas son sus cartas con las que puede establecer un vínculo con personalidades de primer nivel político. Particularmente importante es, por ejemplo, la correspondencia que mantiene con Bernardo O' Higgins y Simón Bolívar.

Esa abundante obra es acompañada de una tarea política muy intensa. Como lo empecé a insinuar más arriba, fue uno de los miembros del llamado grupo Morenista en los días iniciales de la Revolución de Mayo, líder de la señalada Sociedad Patriótica porteña y de los grupos civiles que encabezaron la Revolución de octubre de 1812 que, finalmente, derrocó al Primer Triunvirato. Posteriormente, resultó electo diputado por Mendoza en la Asamblea del año XIII. Luego de su exilio ya mencionado, fue un activo colaborador del Director Pueyrredón y del General San Martín. En Perú, en el protectorado de este último, se desempeñó como Ministro de Guerra y Relaciones Exteriores. Y en sus últimos años de vida, antes de caer asesinado por sus enemigos políticos en aquellas tierras, colaboró con la obra americanista de Bolívar.

LOS AÑOS VEINTE. “FORMAR UN FOCO DE LUZ QUE ILUMINE A LA AMÉRICA”. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA DEMOCRACIA Y LOS GOBIERNOS FUERTES.

He mencionado ya que durante esos años edita dos diarios, uno en Chile y otro en Perú. Escribe en el Boletín del Ejército del General San Martín en su campaña libertadora y redacta, asimismo, varios textos de significación: su Memoria política, su Exposición de las tareas administrativas del gobierno del Perú y un Ensayo de corte federalista.² Su escritura adquiere de esta forma un nuevo vigor.

Tres núcleos temáticos se destacan durante este período: la necesidad de imponer gobiernos poderosos, la falta de condiciones para promover los principios democráticos y la materialización definitiva del confederacionismo americano que incluiría a casi todas las regiones del continente. En este sentido, es justo aclarar que estos conceptos políticos no surgen de modo aislado, sino que, por el contrario, aparecen entremezclados y formando parte de un mismo esquema argumental.

Sin duda, una de sus creencias más constantes es su fe en los gobiernos fuertes. Si en el primer decenio revolucionario alentó la figura del gobernante dictador frente al peligro de la reconquista española, en 1823 cuando este peligro resultaba cada vez menos intenso y notorio, la presencia de una potente administración siguió siendo necesaria como posible solución a los problemas que generaban las luchas civiles y la difusión del federalismo. Sobre estas bases consideró imprescindible sacrificar parte de la libertad ganada, para ceder lugar, paso a paso, a la existencia de un gobierno que reuniera esas duras características³.

2 Véanse tres trabajos de Bernardo Monteagudo: “Exposición: de las tareas administrativas del gobierno, desde su instalación hasta el 15 de Julio del año 1822.” “Memoria: Sobre los principios políticos que seguí en la Administración del Perú, y acontecimientos posteriores a mi separación”. “Ensayo de 1824: Sobre la necesidad de una federación general entre los Estados Hispanoamericanos y plan de su organización”, en Fabián Herrero: *Monteagudo. Revolución, independencia, confederacionismo*, Grupo Editor Universitario, (en prensa).

3 La figura del dictador en Monteagudo se asocia a otras nociones, en particular, con la de “la restricción de la libertad” por parte de los poderes públicos. Hacia 1812 ella debe ser en parte sacrificada por la necesidad que impone la revolución y la guerra que debe estar comandada por un dictador. En segundo lugar, se vincula con

Así, el problema aparecía desplazado. La respuesta no habría que buscarla entonces en lo que estaría arriba sino en lo que, sobre todo, fluía por lo bajo. En esta línea, retoma una a una las palabras de Benjamín Franklin: “hoy se teme conceder demasiado poder a los gobernadores. Pero en mi concepto, es mucho más de temer la muy poca obediencia de los gobernados”⁴.

Esta particular idea sobre el gobierno se vincula con su visión sobre la democracia. Su militancia, en los inicios de la aventura revolucionaria, como ferviente admirador de la introducción de una voluntad política igualitaria, es juzgada ahora como una lamentable equivocación. Es este especial marco de arrepentimiento, en donde afirma que Perú no está en condiciones de promover ese sistema. A continuación anoto sus principales objeciones. Uno de ellos remite directamente a las consecuencias no queridas de los tres largos siglos de dominación colonial. Esos años, vividos en la “esclavitud”, no permitieron un mínimo aprendizaje de los principios de las libertades y de los derechos que una democracia sería necesita. Y es precisamente en el interior de esta problemática, donde enuncia una segunda razón que deriva, básicamente, de las condiciones precarias de civilización imperantes en el territorio peruano. La ilustración del pueblo resulta imprescindible para que una amplia proporción de sus miembros ejerza su derecho político tanto en los comicios electorales como en otros ámbitos en los que también puede señalar su opinión, como la prensa o las asambleas de carácter popular. Sin embargo, la ignorancia que se observa en amplios sectores sociales hace que su participación política no resulte eficaz ni acorde con aquellos principios. La mala distribución de la riqueza, asimismo, es otro elemento de significación que es percibido como una decisiva dificultad. En la medida que, como lo expresan la mayoría de los autores europeos, un individuo que goza de cierta independencia económica está siempre menos expuesto a la corrupción. Pero esa esencial independencia no puede obtenerse aquí de ningún modo. La variedad de grupos sociales constituye también un obstáculo, debido a que esa realidad es vista como otro intratable fermento de fragmentación y desorden. Por este motivo, no debería resultar extraño que aquí surja a la luz nuevamente la noción de un gobierno fuerte y poderoso. Ya que a sus ojos, este tipo de construcción estatal, es la única garantía que podría oficiar como un muy seguro dique que ponga freno a cualquier consecuencia, siempre vista como negativa por cierto, provocada por esa creciente amenaza social.

Señalo un último punto. En su discurso, el concepto de democracia aparece asociado claramente a la figura del demagogo y al reclamo por los empleos públicos: “cada uno en su clase se esfuerza a conservar las prerrogativas y ascendiente que antes gozaba, y al primer grito de un ambicioso demagogo, todos gritan igualdad, sin entenderla ni desearla, en fin, los empleos se solicitan sin trabajar por merecerlos y los descontentos que forman el mayor número, denuncian como una infracción de los derechos del pueblo la repulsa de sus pre-

la noción de ciudadano, quienes deben sacrificarlo todo en nombre de la patria, en esa línea se debe respetar a sus mandatarios (en este caso, con un poder con muchas atribuciones) y a las leyes. Sobre estos aspectos véase M. Arana, L. Bonano, C. Herrera, P. Penna de Villalonga y G. Tío Vallejo, “Monteagudo: un itinerario del iluminismo en la Revolución Americana”, en *Imagen y recepción de la Revolución Francesa en la Argentina*, Grupo Editor Latinoamericano, 1990.

4 Monteagudo, Bernardo: “Memoria: Sobre los principios políticos que seguí en la Administración del Perú, y acontecimientos posteriores a mi separación”, en Fabián Herrero: *Monteagudo... Ob. cit.*

tensiones”⁵. Cuestiona de este modo a lo que considera como una suerte de democracia mal entendida, generadora, a su juicio, de nuevos inconvenientes cuyas consecuencias sociales y políticas pueden resultar tan vastas como lamentables.

A decir verdad, como se ha puesto de relieve, no discute los principios democráticos sino más bien su aplicación a un determinado ámbito o circunstancia⁶. Esto es, tal sistema no sería malo en sí mismo. Y si sus valores e ideales prosperan en el futuro deberían hacerlo en otras condiciones totalmente diferentes a las que imperan por esos días.

En suma, en la perspectiva de Monteagudo la democracia no parece algo posible por dos ordenes de problemas, por un lado, las dificultades que generan la anarquía y la disolución, por otro, las que produce la demagogia, el abuso de la libertad, las demoras que provocan las deliberaciones, aspectos que resultan altamente perjudiciales para las nuevas repúblicas.

Definida la temática democrática, lo que me interesa mostrar aquí es que dicho componente ideológico se inserta justamente dentro de un cuadro político anterior. En los primeros diez años de Revolución en Buenos Aires, que es el período que más conozco, y en el que, como ya vimos, participó políticamente nuestro escritor, esta particular cuestión mereció una muy especial atención. Detenernos, de manera concisa, en esa etapa histórica puede ayudarnos a comprender que aquellas creencias no resultan ni gratuitas ni inocentes. En esa época, para decirlo directamente, existe un discurso proclive a la democracia. En este sentido, la prédica igualitaria del artiguismo es relativamente conocida. Menos estudiada ha sido la postura de los confederacionistas porteños, quienes, en algunos momentos por lo menos, elogiaban la actividad a sus ojos efectiva de los demagogos y defendían la instancia de las asambleas populares en donde aquellos principios podían ser ejercitados de manera directa por cualquier sector social. Habría que decir además, que, estas ideas, cohabitaban con otras en las que se aceptaba también la práctica del sistema de representación (elecciones indirectas)⁷.

Por su lado, los denominados sectores centralistas reivindican el sistema de representación y cuestionan decididamente cualquier variante que impulse la política asambleísta. En su visión, los hombres sólo son iguales ante las leyes. Por ello, rechazan la idea de realizar cualquier tipo de congregaciones populares en donde todos los individuos parecen ser iguales. Impugnan, asimismo, a los sujetos que en esas sedes juegan su papel como demagogos o tribunos de la plebe, al considerar que, por el contrario, el ancho espacio que ofrece la prensa resulta el ámbito deseable para que los ciudadanos no sólo manifiesten sus dudas sino y, sobre todo, desarrollen de un modo más acabado sus ideales y sus esperanzas.

5 *Ibidem*.

6 *Ibid.*, p. 121.

7 Durante el Movimiento de Pueblo de 1816 en Buenos Aires, los sectores confederacionistas y centralistas sostuvieron ideas muy diferentes en torno a estas cuestiones. Véase, Fabián Herrero, “¿La Revolución dentro de la Revolución? Algunas respuestas ideológicas de la élite política de Buenos Aires”, en Fabián Herrero (compilador): *Revolución. Política e ideas en el Río de la Plata durante la década de 1810*, Buenos Aires, 2004.

A grandes rasgos, esta misma postura es la que defiende no sólo Monteagudo sino también los rivadavianos en la década de 1820⁸.

En ese marco, debe comprenderse por qué para nuestro autor democracia y federalismo aparecen mezcladas en una indeseable fórmula política⁹. En particular, esa asociación forma parte de sus más vivos recuerdos públicos: “Cuando llegó al Perú el ejército libertador, mis ideas estaban marcadas con el sello de doce años de revolución. Los horrores de la guerra civil, el atraso de la carrera de la independencia, la ruina de mil familias sacrificadas por principios absurdos, en fin, las vicisitudes de que había sido espectador o víctima, me hacían pensar, naturalmente, que era preciso precaver las causas de tan espantosos efectos. El furor democrático, y algunas veces la adhesión al sistema federal, han sido para los pueblos de América la funesta caja que abrió Epimeteo, después que la belleza de la obra de Vulcano sedujo su imprudencia.”¹⁰ No es casual este comentario: se refiere de manera particular a esos grupos políticos que mencioné más arriba (entre otros, a los artiguistas y a los confederacionistas porteños) quienes, como se ha visto, impulsan al mismo tiempo el federalismo y la democracia directa.

Lo que me interesa subrayar aquí es que su punto de vista sobre la democracia no debe entenderse como una mera especulación filosófica. Esto es, no está “teorizando” sobre esta cuestión, sino que ella hunde sus raíces en un debate político mucho más profundo que no sólo reviste un carácter circunstancial sino que, sobre todo, se extiende en un período histórico mayor, iniciado con la Revolución, y que atraviesa, asimismo, distintos territorios americanos.

Antes de seguir avanzando, resulta pertinente que enuncie dos aclaraciones. En primer lugar, la impugnación a la idea de imponer la democracia sin que halla mínimas condiciones para su sólida materialización. En este sentido quiero hacer notar, que, la visión pesimista de Monteagudo, parece tener una resonancia de larga duración. Precisamente, una de las críticas realizadas por los escritores de la Generación del 80 frente a los efectos no queridos de la modernización, es su recelo ante la difusión del igualitarismo democrático. Perspectiva que puede ser señalada en distintos territorios americanos como el Perú. Igual que en el caso de nuestro autor, en *Del Plata al Niágara*, Groussac analiza con preocupación esta cuestión. Así, en la descripción de su viaje por el continente, estudiada recientemente por Oscar Terán, caracteriza “como ‘notable’ ciudad de Lima, ‘verdadera patricia

8 Sobre las características de la prensa véase el excelente estudio de Francois-Xavier Guerra, Annick Lempérière et al., *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998. Para el territorio bonaerense en la última etapa de la década de 1810 y los años de 1820, resulta muy útil la lectura de Noemí Goldman, “Formas de opinión y opinión pública, o la disputa por la aceptación de las palabras, 1810-1827”, y Jorge Myers, “Las paradojas de la opinión. El discurso político rivadaviano y sus dos polos: el “gobierno de las luces” y “la opinión pública, reina del mundo”, ambos trabajos están incluidos en Hilda Sabato y Alberto Lettieri, *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003. Véase además, Klaus Gallo, “En búsqueda de la “República ilustrada”. La introducción del utilitarismo y la ideología en el Río de la Plata a fines de la primera década revolucionaria”, en Fabián Herrero (compilador), *Revolución... Ob. cit.*

9 El surgimiento del Estado y de la Nación en América del sur y su relación con el federalismo es inteligentemente examinado en José Carlos Chiaramonte, *Nación y Estado en Iberoamericana. El lenguaje político en tiempos de los independientes*, Editorial Sudamericana, 2004. Véase especialmente, “La formación de los Estados nacionales en Iberoamérica”, pp. 59-91.

10 Monteagudo, Bernardo: “Memoria: Sobre los principios políticos que seguí en la Administración del Perú, y acontecimientos posteriores a mi separación”, en Fabián Herrero, *Monteagudo... Ob. cit.*

criolla' a la cual 'la era moderna, igualadora y constitucional, la ha deformado más que embellecido'¹¹. El descontento por estos principios resultaría así una realidad que abarcaría todo el siglo. Sin duda, un estudio específico debería analizar su alcance y sus límites, como señalar, asimismo, tanto sus coincidencias como sus diferencias.

En segundo lugar, habría que decir algo más sobre su programa de libertad moderada. Retomo aquí, entonces, un aspecto que sugerí en el comienzo de esta presentación. En estos años se define, decía, como "un liberal moderado". Es de notar que, por ejemplo, Félix Frías, utiliza los argumentos que hemos indicado en nuestro autor en los años veinte para justificar sus posiciones políticas en la década de 1840: la importancia de un gobierno constitucional, el peligro del abuso de la libertad y la imposición de la democracia cuando no hay condiciones para ello. Dentro de esta perspectiva, afirma que "si es cierto que el Pueblo Argentino, como todos los pueblos sud americanos, es incapaz de toda libertad; los ocho años de lucha que han agotado su sangre, pero no su coraje, nos enseñan que no soporta tampoco un despotismo sin límites. La libertad moderada del programa de Monteagudo es su necesidad y su voto actual..."¹². Como se ve en este particular caso, el discurso del tucumano tiene un impacto preciso. Sería oportuno que una investigación precisa diera cuenta sobre la existencia o no de otras posibles influencias.

CONFEDERACIONISMO AMERICANO

Pues bien, ¿cuál es su percepción sobre el sistema federal? En un comienzo, el tema funciona en la forma que proporciona la metáfora oceánica. Ya que se trata al fin de cuentas de un sistema que no constituye "una tabla de salvación para Perú", puesto que no es posible establecer aquí las reformas constitucionales que se realizaron oportunamente en Norte América. Las razones quedan claras si se describe el esquema que ofrece la perspectiva histórica comparativa. En esta precisa línea, indaga sobre los puntos de partida que han tenido ambos países. En el territorio peruano se presentan poblaciones despobladas, distantes unas de otras, con escasos recursos morales y físicos. En Estados Unidos, en el momento de su emancipación, ya disponen de poblaciones menos dispersas y más independientes, están acostumbrados al ejercicio de las funciones legislativas (aunque estén limitadas), y viven bajo una forma de gobierno que les deja trazado el plan de sus actuales instituciones.

Desde estos supuestos, bien puede imaginar que la trayectoria política que atraviesa ese abundante pasado resulta tan notablemente diferente como la línea gruesa que separa dos mundos, el de la civilización y el de la barbarie. "El Perú —anota con desazón Monteagudo— no ha tenido otro legislador que la espada de los conquistadores y las principales colonias de Norte América recibieron sus primeras leyes de los filósofos más celebres. Guillermo Penn fundó la Pennsylvania, Locke, el padre del entendimiento humano, fue el le-

11 Terán, Oscar (coord.): *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Siglo veintiuno, 2004, p. 15.

12 Frías, Félix: *La gloria del tirano Juan Manuel de Rosas*, Imprenta chilena, Santiago, 1847, p.16, también puede consultarse pp. 24, 28, 54. En esta misma línea véase además: "La revolución europea", París, junio 9 de 1849, en *Escritos y discursos de Félix Frías*, tomo I, Buenos Aires, Casavalle 1884, p. 13. (agradezco a mi hermano Alejandro por haberme advertido sobre este material).

gislador de la Carolina, y ambos establecieron pacíficamente los principios que habían costado a la Europa torrentes de sangre”¹³.

Pero su apelación a la historia no culmina allí. Los partidarios del federalismo no deberían olvidar un acontecimiento muy importante: las horribles desgracias en que se precipitó Venezuela con su Constitución de 1812. Tal afirmación resulta de significación si recordamos que una década atrás, ese país, en particular, era ponderado por nuestro autor como un ejemplo que las provincias del Río de la Plata harían bien en imitar.

Llegados a este punto una pregunta parece imponerse, ¿cómo se explica esta idea negativa sobre el sistema federal y la propuesta que formula al mismo tiempo de hacer una federación con todos los estados americanos?

En su ensayo dedicado a explorar las posibilidades de este sistema político para todos esos territorios, comienza explicando porqué no fue posible establecerlo en los inicios del proceso emancipador¹⁴. En el marco de la Revolución, que, fue un producto directo de las ideas promovidas durante el siglo XVIII, hubo, en particular, dos consecuencias muy importantes a partir de la independencia lograda inmediatamente: dio fin a ese espíritu del siglo XV que dominaba en América y puso en la mesa de discusión el desafío de cómo formar una liga general contra el enemigo común. De modo preciso, este último aspecto revelaba un problema fundamental. La unión de todas esas regiones debía llenar “el vacío que cada uno encontraba en sus propios recursos”¹⁵. Y ciertamente es aquí en donde los pueblos encontraron en su camino algunos inconvenientes de muy difícil resolución. La inmensidad del territorio que se quería unir, los problemas de comunicación, las dificultades de hallar puntos de contactos en gobiernos provisorios. Sin lugar a dudas, esas dificultades alejaban “la esperanza de realizar el proyecto de la federación general”¹⁶. Porque si la necesidad de que los pueblos estuvieran unidos estaba a la orden del día, especialmente ante las pérdidas militares sufridas frente a los españoles, los obstáculos, señalados más arriba, se presentaban como mucho más fuertes que aquella necesidad.

Con la irrupción de nuevos elementos, este escenario complicado se modifica justamente en el año 1821: la entrada de Perú, por ejemplo, en el sistema americano, o bien la apertura al comercio para los estados independientes por parte de Guayaquil y otros puertos del Pacífico. Y es precisamente sobre ese recreado escenario en donde cree tan posible como deseable poner en marcha “el plan de la confederación hispanoamericana”.

Así, podría decirse que este razonamiento confederacionista responde a condiciones de producción muy precisas. A continuación describo algunas cuestiones relativas a ese nuevo contexto. Sustancialmente, por esos días, se intenta seriamente organizar una alian-

13 Monteagudo, Bernardo: “Memoria: Sobre los principios políticos que seguí en la Administración del Perú, y acontecimientos posteriores a mi separación”, en Fabián Herrero, *Monteagudo... Ob. cit.*

14 El itinerario revolucionario peruano y su estrecha vinculación con el proceso emancipador de los demás territorios de América del sur es analizado de manera conjunta en el excelente estudio de Tulio Halperin Donghi, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Alianza América, Madrid, 1985, pp. 150 a 187. Un trabajo importante sobre dicha trama histórica puede leerse en David Bushnell, “La independencia de la América del Sur española”, en Leslie Bethell, ed., *Historia de América Latina. 5. La independencia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

15 Monteagudo, Bernardo: “Ensayo de 1824: Sobre la necesidad de una federación general entre los Estados Hispanoamericanos y plan de su organización”, en Fabián Herrero, *Monteagudo... Ob. cit.*

16 *Ibidem*.

za o confederación continental. Con este propósito, el presidente de Colombia envió distintos plenipotenciarios para que se entrevistaran con los gobiernos de México, Perú, Chile y Buenos Aires. Su principal objetivo era preparar esa liga general por medio de tratados particulares¹⁷. Con los dos primeros se efectuó la convención propuesta, y, con modificaciones accidentales, los tratados con ambos gobiernos fueron ratificados por sus respectivas legislaturas. No obstante, como señalan otros partidarios de esta confederación americana, en Chile y Buenos Aires, los resultados no fueron los esperados. Ya que poco y nada se adelantó en ellos¹⁸. De este modo, si bien se presentan inconvenientes, el proyecto ya se ha puesto en marcha. En la visión de sus defensores, sólo falta entonces que se pongan en ejecución los tratados existentes y que se instale la asamblea de los Estados.

En su caso, el gobierno del Perú se dirigió a los de Colombia y Méjico con la idea de precisar varios aspectos que aludían al tiempo y lugar en que debían reunirse los plenipotenciarios de cada Estado. “El aspecto general de los negocios públicos y la situación respectiva de los independientes, nos hacen esperar —escribía con cierta dosis de optimismo Monteagudo— que en el año 25 se realizará sin duda la federación hispanoamericana bajo los auspicios de una asamblea, cuya política tendrá por base consolidar los derechos de los pueblos y no de las familias que desconocen con el tiempo el origen de los suyos”¹⁹.

En rigor, se trata de materializar una situación de hecho. Y esta perspectiva no escapa a la de otros políticos americanos. A los ojos de Bolívar, por ejemplo, también existiría ya una confederación de hecho en América, tal circunstancia hace que la cuestión sea vista no sólo como urgente sino y, sobre todo, como inminente e inevitable²⁰.

Pues bien, ¿cuáles serían los problemas que habría que solucionar para que cobre cuerpo legal esa confederación de hecho? A juicio de Monteagudo, la independencia aun no está todavía consolidada, en la medida que los españoles conservan algunos focos de resistencia en el nuevo mundo. El problema central es que aún se creen con derechos y para imponerlo pueden solicitar el auxilio de la Santa Alianza, que, como se sabe, esta dispuesta

17 *Ibidem*. Asimismo, puede consultarse “Circular de Simón Bolívar enviada a los Gobiernos de las Repúblicas de Colombia, México, Río de la Plata, Chile y Guatemala” (Lima, 7 de diciembre de 1824,) en *Pensamiento Político de la emancipación venezolana*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1988. p. 327. Sobre la vinculación de Monteagudo con las actividades públicas de Bolívar puede consultarse David Bushnell, *Simón Bolívar. Hombre de Caracas, proyecto de América. Una biografía*, Biblos, Buenos Aires, 2002. Especialmente capítulos 7 y 8, pp. 105-141.

18 Monteagudo, Bernardo: “Ensayo de 1824: Sobre la necesidad de una federación general entre los Estados Hispanoamericanos y plan de su organización”. En Fabián Herrero, *Monteagudo... Ob. cit.* Es la misma perspectiva que describe un alto funcionario del gobierno de Colombia. “Comunicación de Pedro Gual, Secretario de Relaciones Exteriores del gobierno de la Gran Colombia, al Sr. José María Salazar, Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario de Colombia, cerca del Gobierno de los Estados Unidos de América”, Bogotá 7 de octubre de 1824, en *Pensamiento Político... Ob. cit.* p. 324.

19 Monteagudo, Bernardo: “Ensayo de 1824: Sobre la necesidad de una federación general entre los Estados Hispanoamericanos y plan de su organización”. En Fabián Herrero, *Monteagudo... Ob. cit.* Gual cree que en 1825 ó 1826 serán los años en que dicho congreso americano debería comenzar a funcionar. Lo retarda ahora el Perú que lentamente se acomoda a esa situación y México, especialmente, por sus luchas civiles. Si las instituciones de ambos países toman consistencia el congreso no demoraría mas de esa fecha. *Ibid.* p. 326.

20 En ese mismo año se hizo un tratado de alianza y confederación con el gobierno del Perú. Igual tratado se hizo con México en 1823. La idea es seguir en ese camino, afirmando que hay una confederación de hecho en América. “Diferir más tiempo la asamblea general de los plenipotenciarios de las repúblicas que de hecho están ya confederadas, hasta que se verifique la accesión de los demás, sería privarnos de las ventajas que produciría aquella asamblea desde su instalación”. “Circular de Simón Bolívar... *Ibid.* p. 328.

a ayudar al “que aspire a usurpar los derechos de los pueblos que son exclusivamente legítimos”²¹. El peligro no es entonces España “una nación impotente, desacreditada y enferma de anarquía” sino que la amenaza es entrar en contienda con la Santa Alianza que, “al calcular las fuerzas necesarias para restablecer la legitimidad en los Estados hispanoamericanos, tendrá bien presentes las circunstancias en que nos hallamos y de los que somos capaces”²².

En este contexto, dos cuestiones juegan un papel principal: la probabilidad de una nueva contienda y la masa de poder que puede emplearse contra los americanos. Indudablemente, la fuerza de los gobiernos americanos por sí solos no pueden hacer frente ante esa situación. Sin embargo, si tal acontecimiento se produjera considera que los partidarios del partido liberal de ambos hemisferios, auxiliarían a los agredidos por el partido servil. De esta manera, no tiene ningún tipo de dudas que “la Gran Bretaña y los Estados Unidos tomarían el lugar que les corresponde en esta contienda universal”²³. La opinión, además, “esa nueva potencia que hoy preside el destino de las naciones, haría alianza con nosotros”. La victoria correspondería de este modo a los agredidos.

Asimismo, por el gran ventanal americano, se asoma, como una segunda amenaza, el nuevo Imperio del Brasil. Se trataría, al parecer, de un agente secreto de la Santa Alianza. Ciertamente estas dos fuerzas enemigas, al formar parte del llamado partido servil se unirían en una posible contienda. En rigor, cabe aclarar, esa preocupación por la intervención brasileña excede ampliamente su discurso. Ya que precisamente, ese temor también cambia la actitud hostil que el círculo dirigente porteño tiene con relación con Bolívar. Porque si bien, como se ha señalado, siempre mantuvieron esa opinión negativa hacia el líder americano, especialmente frente al proyecto político que este líder representaba; sin embargo, en algunos momentos de ese segundo decenio revolucionario, ante la creciente amenaza, y, luego, la guerra con el Brasil, desde la ciudad porteña se buscó casi con desesperación el apoyo de aquél caudillo americano²⁴.

Pero retomemos el hilo del argumento de nuestro autor. Aquella doble amenaza hace necesario entonces la rápida concreción del plan de confederación americana. En un futuro cercano, un congreso de plenipotenciarios de cada Estado debería tratar y solucionar dos

21 Monteagudo, Bernardo: “Ensayo de 1824: Sobre la necesidad de una federación general entre los Estados Hispanoamericanos y plan de su organización”, en Fabián Herrero, *Monteagudo... Ob. cit.*

22 *Ibidem*. También Gual sostiene que el enemigo principal es la Santa Alianza. En *Pensamiento Político... Ob. cit.* p. 324. Cabe aclarar en este sentido que el gobierno español realizó gestiones concretas para que la Santa Alianza intervenga en el conflicto americano. Finalmente dichos pedidos no se materializaron. Una perspectiva general sobre esta cuestión en Miguel Artola, *La burguesía revolucionaria (1808-1874)*, Alianza Universidad, 1983, pp. 37-41.

23 Gual es aun más optimista: Estados Unidos tiene motivos también para entrar en esa confederación enviando un plenipotenciario a Panamá que será el futuro lugar de reunión, llamado el primer Congreso de los Estados americanos. Ya que el presidente Monroe ha manifestado los mismos propósitos al afirmar dos cuestiones: procurar poner fin a la colonización europea en el continente americano y denunciando los principios constitutivos de la Santa Alianza como perjudiciales para la paz y seguridad de Estados Unidos. En *Pensamiento Político... Ob. cit.* p. 325.

24 Me refiero al trabajo de Tulio Halperin Donghi, “La imagen argentina de Bolívar, de Funes a Mitre”, en *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Editorial Sudamericana, (nueva edición ampliada), Buenos Aires, 1998, pp. 113-114. Sobre todo se le reprochaba la concentración y personalización del poder. Pero además, señala Halperin, Bolívar “ofrecería un modelo atractivo para los más inquietos jefes militares argentinos, tentándolos quizás a emprender la aventura de conquista del poder político con la fuerza militar.” *Ibid.* p. 114.

aspectos claves: el contingente de tropas y la cantidad de subsidios que deben prestar los confederados en caso necesario. A partir de estos elementos, considera probable la presencia de una fuerza de significación para enfrentar a la alianza enemiga. Con ella se lograrían por lo menos tres resultados: Consolidar la independencia, asegurar sus garantías y establecer la tan ansiada paz entre las repúblicas americanas. En la perspectiva del escritor tucumano, la materialización de ese proyecto señalaría el dulce amanecer de un nuevo tiempo. Con esa misma esperanza escribió Bolívar: “El día que nuestros plenipotenciarios hagan el canje de sus poderes, se fijará en la historia diplomática de América una época inmortal”²⁵. Bien podría afirmarse, por todo lo dicho hasta aquí, que el discurso confederacionista de Bernardo Monteagudo está claramente asociado con ese gran sueño americano.

25 “Circular de Simón Bolívar... En *Pensamiento Político...* Ob. cit. p. 329.



“Lo insólito de este libro que ahora nos ocupa es, justamente, que sus autores evitan toda ceguera o desvío de la mirada (mirar para otro lado) que un entusiasmo “mal entendido” (...) ha proyectado muchas veces sobre este proceso sin duda admirable pero muy rico en errores, y que hoy por hoy no ha conseguido —¿y cómo iba a conseguir en tales circunstancias?— ofrecer la imagen cierta de una vida cotidiana exenta de penalidades. Los autores de este libro nos acercan, como pocas veces se hace, a la verdad sobre Cuba, y por ello he afirmado con mucha convicción que es un libro insólito”. Alfonso SASTRE.

*(Ver reseña en el **Librarius**,
pág. 130)*

“Con este libro, el autor logra para quien lo lea, con la tenacidad de un sabueso insaciable y la experticia de un detective infatigable, la presentación de un Bolívar desacralizado, tratado con un respeto y una lucidez intelectual que agradecemos, al punto de que a medida que pasamos sus páginas vamos descubriendo el modo como Urbaneja piensa al Bolívar que está pensando la tarea que tiene enfrente y que lo desafía”. Joaquín MARTA SOSA.

*(Ver reseña en el **Librarius**,
pág. 131)*





Una cultura crepuscular

A Twilight Culture

Eugenio TRÍAS

Universidad de Pompeu-Fabra, Barcelona, España

RESUMEN

Este artículo propone y analiza dos escenarios: el de la cultura norteamericana de finales del siglo XIX y el siglo XX hasta casi sus postrimerías y la época actual. El primero de ellos permite asistir a la gestación de una cultura dinámica, en todos los ámbitos de la creación y de la expresión; el segundo inquieta con su vocación hacia el espectáculo y la mercantilización. Entre ellos media un abismo que tal vez explique alguno de los actuales problemas de la sociedad global.

Palabras clave: Cultura, mercado, literatura, filosofía.

ABSTRACT

This article proposes and discusses two scenarios in the North American culture at the end of the XIXth century and up until the end of the present age. The first one allows us to experience the gestation of a dynamic culture in all of its phases of creation and expression, and the second one is based on the cult of the spectacle and of commercialism. Between them there is an abyss that perhaps explains some of the present problems of global society.

Key words: Culture, market, literature, philosophy.

La sombría y espectral culminación de la tetralogía de Wagner, *El crepúsculo de los dioses*, se inicia con una escena mítica: las Nornas, divinidades del destino, brotadas del vientre profundo de la Madre Tierra, van pasándose de mano en mano el hilo en el que puede leerse el pasado, el presente y el futuro. De pronto la Norna que contempla las cosas futuras advierte que ha perdido el hilo de los acontecimientos. Sólo constata oscuridad y tiniebla. Una auténtica apocalipsis se avecina: el fin de la era de los dioses y de los héroes.

Podría haber titulado el artículo *De Edgar Allan Poe a Stanley Kubrick*. Puede hablarse del gran siglo, o siglo y medio, de la cultura norteamericana. Durante ciento cincuenta años aproximadamente esa cultura muestra una calidad e intensidad expresiva y formal tan magnífica que con suma dificultad puede encontrarse otra cultura nacional comparable.

Asistimos en ese tiempo a la emergencia y despliegue de uno de los más hermosos movimientos musicales de todos los tiempos, el *jazz*, que sin embargo, lo mismo que la música clásica vienesa antes de pasar por el embudo de la autoconciencia romántica, se produjo con plena conciencia de su calidad y distinción, pero sin ningún virus inoculado respecto a la Ideología del Artista Genial.

Surgió y creció el *jazz* de forma espontánea y discreta, o con la grandeza, miseria y tragedia de todos los nacimientos artísticos con verdadero futuro. Y poco más o menos podría decirse lo mismo de la segunda gran empresa colectiva que cuaja y cristaliza quizás en los años treinta, cuarenta y cincuenta del pasado siglo veinte, a pesar de las insidias del poder político y económico: el gran cine de Hollywood en su momento estelar.

La cultura americana, junto a estas dos empresas sublimes, el *jazz* y el mejor cine de Hollywood, produjo un movimiento de novela y prosa único en el mundo que revolucionó la manera de escribir de todos, y que alzó por encima de toda una generación la genial figura de William Faulkner (y sus teloneros célebres en vida, algo eclipsados una generación después, Ernst Hemingway, John Dos Passos; o sus excelentes seguidores malditos de los años sesenta y setenta).

¿Y qué decir de la música americana de aires *country* y tendencias de radical modernismo, la que inicia Charles Ives y consolidan personajes como Aaron Copland, o que llega hasta la insólita figura de John Cage, o a Elliott Carter? ¿Y de las neovanguardias pictóricas de los años cincuenta y sesenta, desde el expresionismo abstracto hasta el pop-art, desde Jackson Pollock y Mark Rothko hasta Andy Warhol, o hasta Jasper Johns? No es mi intención abrumar al lector con la lista completa de protagonistas sobresalientes de todos los ámbitos y meridianos; sin olvidar la arquitectura, desde Frank Lloyd Wright y Louis I. Kahn en adelante; o la escultura, la danza, el teatro y la revista musical.

Lo mismo podríamos descubrir en un ámbito de creación muy particular, la creación filosófica, la creación que incide en los hábitos de pensamiento y conocimiento. También aquí hallamos un momento de culminación, al que un libro hermoso, recientemente aparecido en castellano, *El club de los metafísicos*, se refiere: el ascenso y consolidación de una de las corrientes filosóficas más fecundas e interesantes del pasado siglo veinte, el pragmatismo metafísico, que tuvo su gigantesco Titán fundador en la figura de Peirce, y sus propagadores en quienes lo secundaron, William James (hermano del novelista Henry James), Dewey, etcétera.

¿Es posible que un relato y un argumento cultural tan extraordinario se haya agotado, o haya dado de sí todas sus mejores esencias? ¿Podría ser que hoy ya sólo quede la nostalgia

de pasadas grandezas, o de gestas de arte y cultura (que se realizaron, por cierto, sin plena conciencia de su grandeza)? ¿Será verdad que esa conciencia, o autoconciencia, sobreviene cuando la vida ha pasado ya?

En todos los terrenos de la cultura creadora se nos produce cierta nostalgia espontánea hacia un pasado cercano, pero quizás sin continuidad en el presente; como si el hilo del discurso cultural, artístico y literario, poético o novelístico, pictórico, musical o filosófico se hubiese cortado.

De manera que la Norna no pudiese adivinar nada claro en relación a un previsible futuro. Tampoco la que escudriña el presente: apenas descubriría signos o indicios que pudieran, ni de lejos, emparentarse con lo que durante siglo y medio sucedió.

¿O es que el tiempo de máxima información y comunicación en que vivimos (era de la información, sociedad del conocimiento) es, también, el más proclive a la ocultación, o a dejar en el anonimato lo más esplendoroso, o a tergiversar la jerarquía de los valores expresivos y simbólicos? Quizás nunca se ha dado una circunstancia como la de ahora: la de un mundo atravesado por autopistas que lo convierten en retícula de comunicación e información: autopistas de peaje, pero que también navegan por los cielos, o que recorren a la velocidad de la luz los artefactos de información en tupida y compleja red.

Pero autopistas siempre. Eso es lo relevante, lo significativo, lo que debe ser retenido, pensado y reflexionado. Su complejo entramado es lo que define nuestro mundo. Sólo lo que puede transitar por esas autopistas *existe*, en el sentido estricto y fuerte de la expresión “existir”. Eso significa que sólo *es* o *existe* algo que, por necesidad, suele ser previsible y banal, o aplanado y tirando a mediocre; como lo es el paisaje que en las autopistas se advierte, bien distinto del que podemos gozar transitando por carreteras llenas de curvas, ceñidas sobre el terreno escarpado o montañoso, o entre acantilados que provocan vértigo, quizás de un calzado cuajado de socavones, pero que nos permite acercarnos a hermosuras naturales imprevistas. Nuestro mundo permite esos acercamientos sólo de manera selectiva, según imperativos económicos o turísticos. Y siempre como derivación de un tramo bien determinado del trazado de autopistas que compone la red interconexa de lo que existe.

¿Ocurre, quizás, que no he accedido al tramo de la *autopista cultural* que pueda informarme sobre fenómenos artísticos, literarios o filosóficos comparables a los citados o por citar en el seno de la cultura norteamericana?

¿O la sospecha de que el caudaloso territorio lleno de cauces fluviales poderosos en el que floreció el jazz, el mejor cine jamás soñado, la más hermosa generación novelística, la más extraordinaria vena poética (Eliot nació en Norteamérica, a las orillas del Missisipi), así como la más grande generación pictórica de la segunda posguerra, o la sucesión de grandes arquitectos que compone el episodio americano del Movimiento Moderno se ha vuelto un territorio yermo y desertizado (eso sí, un desierto repleto de antenas de televisión, como en aquella gran película premonitora llamada *Paris-Texas*, de Wim Wenders)?

¿Será quizás que todo ese esplendor ha llegado también a su fin, o a entrado en una fase de decadencia manierista y académica de poco interés y relevancia, como si a los hijos de los héroes hubieran sucedido ya los nietos y los biznietos, o todo hubiese sido realización y cumplimiento de un pulso nostálgico que una buena película presagió bajo el título *The Last Picture Show*, *La última película* (Peter Bogdanovich, 1971)?

Yo conocí Nueva Inglaterra, y sobre todo New York, en plena conciencia nostálgica de los años ochenta, en donde se había impuesto ya la plena convicción de que *Lo Mejor Ya*

Pasó. Cuando la representación de la grandeza sustituye a la creatividad espontánea, algo grave comienza a suceder en una cultura. La cultura creadora se trueca en cultura archivadora; la inventiva deja paso a la investigación melancólica. Y al fin todo queda engullido por la erudición, el virtuosismo académico, la mitificación de unos cuantos nombres emblemáticos, y la mediocridad general.

Y sobre todo por la rebaja general que la “sociedad del espectáculo” impone, con sus índices de audiencia como forma de tiranía de la sociedad de masas, con la sustitución de los artistas por los *showmen* del universo de los medios de comunicación, y con la progresiva extinción de escritores y pensadores (sustituídos por tribunos y demagogos que dominan los medios masivos de conformación de hábitos mentales).

Quizás por eso las hazañas de creación cultural deben, entonces, dejar paso a empresas de otra naturaleza: hazañas bélicas quizás. Éstas necesitan autopistas de información y comunicación para propagarse. Y sobre todo generan espontáneamente sucedáneos ridículos de aquellos dioses y héroes de primera generación que iniciaron la gran empresa pionera de un gran país que a la conquista de la frontera occidental añadió la gestación de una cultura diversificada y grandiosa durante siglo y medio; verdadero siglo de oro de la cultura *yankee*. Hoy esa cultura ha transitado, al parecer, de la edad de plata a la de bronce, o directamente a la edad de hierro (quizás preludio de una larga edad de piedra que nos aguarda).

La gran cultura norteamericana ha dado paso a una civilización mercantilizada y tecnológica de tal intensidad, o de tal fuerza persuasiva, que los valores expresivos, formales y simbólicos en los que toda cultura viva se asienta corren el riesgo de evaporarse para toda la eternidad.

Aunque siempre nos quedará el melancólico recuerdo de quienes amamos de verdad esa gran cultura creadora: la cava de *jazz* que se mantiene impertérrita en la noble prosecución de la más bella de las tradiciones, o aquellos pocos directores de cine que no sucumben a las tentaciones de la Gran Industria que es hoy global, mundial, planetaria: Jim Jarmusch quizás, con sus humorismos trágicos, o algún que otro realizador siempre esquinado, siempre en los márgenes.

O algún músico o pensador, poeta o escritor de ese gran país que crea todavía en que su vida sólo posee sentido si se intensifica a través de la genuina creación: esa que la cultura llamada hoy vigente prescribe como pasada de moda, o como perteneciente a lo que comienza a comparecer como Parque Jurásico Modernista: el mundo en el cual se fue tejiendo y rebobinando el hilo fino de esa sutil argumentación, o de ese bello relato, que es, o *ha sido*, o quizás *fue* la gran cultura norteamericana (desde Edgar Allan Poe hasta Stanley Kubrick).



Foro Social Mundial: Un proceso pedagógico de desconstrucción de mitos y construcción utópica

A Worldwide Social Forum: A Pedagogical Process
for the De-Construction of Myths and the Construction of Utopias

Marcos REIGOTA

Universidade de Sorocaba, Brasil.

RESUMEN

Este trabajo es un resultado parcial de la investigación *Cotidiano escolar, prácticas pedagógicas y medio ambiente: construyendo una perspectiva ecologista de educación*, donde la etnografía de la práctica pedagógica es uno de los principales componentes. La propuesta pedagógica está enmarcada en la teoría de las representaciones sociales y de innovación de Serge Moscovici, en la pedagogía de autonomía de Paulo Freire y en la perspectiva posmoderna de educación ambiental. Teniendo como referencia el *Foro Social de Porto Alegre*, y como escenario la utopía de que “otro mundo es posible”, estudiamos cómo a través del proceso pedagógico, fueron desconstruidas las representaciones y construido un conocimiento mínimo sobre el tema entre y por estudiantes de la Maestría en Educación. Realizamos este análisis a través de los textos producidos semanalmente por los alumnos y por las alumnas. En el proceso pedagógico fueron utilizados, semanalmente, fotos hechas por el investigador y profesor durante la caminata de apertura del *Foro Social de Porto Alegre*. Además de servir como material didáctico, ellas tienen la finalidad de abordar y estimular las narra-

ABSTRACT

This paper is the result of some partial research done under the title *Daily education, pedagogy and the environment: constructing an ecological perspective of education*, where the ethnography of pedagogical practice is one of the principal components. The pedagogical proposal is framed within the theory of social representations, the innovations of Serge Moscovici, the autonomous pedagogy of Paulo Freire, and in the post-modern perspective of environmental education. Using *The Social Forum of Porto Alegre* as a reference, and the scenario of the utopia of “The other world is possible”, we study how the representations were de-constructed, and how a minimum knowledge concept was constructed on the theme by students in the Masters Degree in Education program. The analysis was carried out through texts produced weekly by the male students and by the female students in the Masters Degree program. In the pedagogical program weekly photos taken by the researcher and the professor during the opening walk of the Porto Alegre Social Forum were used and served as didactic material. They also served as didactic material for the

tivas y explicitar el testimonio vivido de los anónimos y anónimas “sujetos de la historia”.

Palabras clave: Representaciones sociales, Foro Social, práctica pedagógica, posmodernidad.

purpose of touching upon and stimulating narratives and living testimonials by the anonymous male and female students of study.

Key words: Social representations, social forum, pedagogical practice, post-modernism.

*“Durante el Foro Social Mundial, yo agarraba un cartel que decía: “no al Alca”,
“¿quién habría sacado aquella foto, por qué está
ahora dentro de mi bolsillo?”*

(Noll, 2002:56).

Innumerables textos y artículos han sido escritos y publicados en relación con el movimiento de masa que conduce a millares de personas anualmente a Porto Alegre. Muchas de ellas han marchado seducidas por la frase: *“otro mundo es posible”*. Esa breve idea, llena de significados, es complementada y alimentada por otras que se materializan en los carteles, fajas, camisetas, trajes y fantasías, durante los días que transforman Porto Alegre en la capital mundial de los resistentes y utópicos de las diversas tendencias.

Las frases complementares son rápidas, contundentes, a veces obvias, llevadas al espacio público por los anónimos y anónimas que se pierden en la muchedumbre. Encontramos, en muchas lenguas, frases y palabras como “Paz”, “Petróleo genera Guerra”, “Independencia sí”, “Globalización solidaria sí, neoliberal no!”, “Dignidad es tener una casa para vivir”, “En contra la guerra del asesino Bush”, “No a la calamidad”, “Nuestra unión cambia el mundo”, “Resistir es necesario”, “Nazis, yanquis o judíos: no más pueblos elegidos”, “Abajo la guerra imperialista contra Iraq”, “Muerte al imperialismo”, “Viva la revolución socialista”, “Islam es la solución”, “Mujer, libértate”, etc.

Los piquetes argentinos, con sus bombos, olas y pitos, hacen con sonido y música su discurso fuerte, pausado, concentrado, pertinente, insistente y digno. Las mujeres y hombres del Movimiento Negro, garantizan en sus gestos y coreografías, la danza osada y elegante. Los gays y transexuales evidencian su irreverencia y humor. Jóvenes muestran sus tatuajes. Padres y madres aparecen con sus hijos recién nacidos. Indígenas visten sus ropas típicas. Religiosos llevan las imágenes de sus santos protectores. Militantes de todas las tendencias políticas de izquierda se hacen presentes. Muestran que continúan vivos y actuantes, los anarquistas, guevaristas, trotskistas, comunistas, socialistas, ecologistas y pacifistas. Bob Marley, John Lennon y Raul Seixas, reúnen sus admiradores, que no se molestan con el olor a marihuana, que se mezcla con el del perrito caliente, o del maíz cocido y del *“chimarrão”* (bebida típica de sur de Brazil).

“¿Otro mundo es posible?”. Esa pregunta que ha recorrido el mundo en los últimos años parece encontrar una respuesta positiva, por lo menos en los días en que el Foro Social Mundial se ha realizado. El momento culminante, que estimula y da fuerza a la militancia planetaria es la caminata de apertura. Esa caminata está suficientemente documentada por los medios de comunicación internacional, y ya se encuentra incorporada a la literatura brasileña, a través de João Gilberto Noll. En su libro *Berkeley a Bellagio*, el escritor gaúcho escribe:

Tal vez en el próximo Foro Mundial de Porto Alegre yo apareciese en la caminata por la avenida Borges de Medeiros con un cartel en inglés, es obvio, para que nadie perdiese mi mensaje pidiendo por los pueblos que estaban por venir: ¡no los olviden, están para ser paridos a cualquier rato, no los dejen solos, pero no colonicen demasiado sus conciencias, en favor de su permanencia y honra, no! Dejen que ellos afloren a la superficie con alguna autonomía, verán que tal vez ni muestren mucho entusiasmo por sus industrias de conciencias; no, no, tal vez no les importe más vengar su existencia a la fuerza, tal vez quieran sólo continuar mojando los pies en el “Guaíba” o en el “di Como”, y por la noche meterse en el mejor traje para oír sus poemas, canciones, óperas, no lo sé, todo aquello que consiguieren erigir en la sombra de un buen árbol como esa aquí ya medio deshojada por el otoño... (pp. 56-57).

Mucho más que una caminata, João Gilberto Noll deja claro su punto de vista político, sobre aquellos/as que salen a las calles para reivindicar el derecho a la ciudadanía y existencia. Participando y observando las manifestaciones de los grupos sociales y personas que comparecieron a la caminata de apertura del Foro Social de 2002 y 2003, queda claro para mí que la fuerza política de las llamadas “minorías activas”¹, sólo puede crecer, des-construyendo mitos y construyendo la utopía de los derechos y reivindicaciones de los excluidos y marginados de todo tipo.

Esa observación parece estar de acuerdo con lo que recientemente Serge Moscovici ha dicho para un periodista portugués: “Las minorías quieren ser sujetos, quieren estar vivos. Lo que buscan es ser visibles”². ¿Cómo ese movimiento de participación y reivindicación, que se hace en concreto en las calles de Porto Alegre, pueden fundamentar y ampliar la perspectiva educativa de autonomía³ y ecologista?⁴ Con esa cuestión, apoyado en mis observaciones y vivencias en los Foros de Porto Alegre, y teniendo como apoyo pedagógico las fotos que hice en la caminata de 2003, empecé, en el primer semestre del referido año, la asignatura *Imaginario y conocimiento escolar*, en el *Programa de Mestrado em Educação na Universidade de Sorocaba*; busqué identificar, desconstruir y reconstruir las representaciones sobre el Foro en mis alumnos y alumnas, procurando observar como ellos se sitúan con relación a lo mismo y su identificación como “sujetos de la historia”⁵.

Elegí algunas fotos, todas ellas de mujeres, con el objetivo en centrar la discusión sobre la presencia y participación de éstas en la sociedad, en la política y particularmente en el Foro Social. Apoyados en los textos que enfatizan el papel de la mujer en las cuestiones po-

1 Moscovici, S (1979): *Psychologie des Minorités Actives*. Paris: PUF.

2 Moscovici, S (2004): “A Nova Maioridade: Depois da Rebelião das Massas, Chegou a das Minorias”, en *Expresso*, Lisboa, 03.01,14:15 (Entrevista de L. M. Faria).

3 Freire, P (1997): *Pedagogia da Autonomia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

4 Reigota, M (2003): *A Floresta e a Escola: Por uma educação ambiental pós-moderna*. São Paulo: Cortez, 3ª edição.

5 Freire, P (1997): *Ob. cit.*; Reigota, M.; Possas, R.; Ribeiro, A.; (orgs) (2003): *Trajetórias e Narrativas Através da Educação Ambiental*. Rio de Janeiro: DP&A.

líticas, ecológicas culturales y educacionales⁶, cada semana discutíamos los textos y nuestras representaciones (de mis alumnos, alumnas y las mías también), sobre los temas que los sujetos de las fotos abordaban.

En la 10ª semana, solicité a mis alumnos y alumnas que eligiesen una foto, entre todas las que habíamos visto y discutido. La elección debería ser, de preferencia, aquélla que más les había llamado la atención. Posteriormente, deberían escribir un texto con el título *III Foro Social de Porto Alegre*, donde podríamos analizar testimonios, elecciones, interpretaciones, y representaciones como las siguientes:

“Consideré la foto número 4, el espejo de la esencia del III Foro Social Mundial. La joven agarra un cartel que simboliza, en la palabra PAZ, la base de la construcción que un mundo mejor es posible. Usa una camiseta donde se mira la foto de John Lennon y parte de la palabra ‘imagine’, título de una de las más bellas canciones ya compuestas en todos los tiempos, cuya letra refleja bien la idea, el alma del III Foro Social Mundial. Detrás de ella y de su estandarte, están otros hombres y mujeres, de diferentes orígenes y edades, mirando en diferentes rumbos, expresando las características de diversidad y pluralidad que muy bien marcó el Foro Social Mundial, buscando articulaciones nacionales e internacionales, dirigiendo la capacidad de resistencia social, no violenta, contra el actual proceso de deshumanización que el mundo está viviendo. Son los caballeros del nuevo milenio, de distintas etnias, distintas opciones, distintas naciones, distintas ideas, todos unidos, empeñados en la construcción de un admirable solidario mundo nuevo” (C. C. A. A.).

“Ha sido a través de los trabajos semanales que me he enterado de los asuntos que se trataron en el III Foro Social Mundial, ocurrido en Porto Alegre, en enero de este año y, algunos meses después. A parte del anonimato, todavía sus efectos y reflejos sigue continúan repercutiendo. Tras cada explicación sobre lo que trataba la foto de aquella semana, he percibido que el III Foro Social ha sido escenario de muchas manifestaciones. Cuántos asuntos discutidos, cuántas opiniones y todo por la transformación social del planeta. Entre los temas abordados se destacan: la preservación del medio ambiente, pueblos indígenas, combate a las discriminaciones, Derechos Humanos. Sin embargo, estamos en el Siglo XXI..., y aún discutimos cuestiones tan obvias. La foto que más me gustó y que me llamó más atención, fue la número 5, donde había un cartel, cargado por una mujer que decía: “Islán es la solución”. En este trabajo he buscado informaciones que desconocía, en sitios como la internet acerca del islamismo.” (M.P.P.).

“Hasta ese momento, hemos visto nueve fotos para análisis, abordando diversos asuntos. Entre ellas había la foto de una niña y de un niño que teóricamente parecían cercanos, debido al hecho de estar agarrados de la mano y expresar un sentimiento de confianza mutua. Me refiero a esa foto pues fue la que más me gustó, y

6 Deleuze, G (1990): *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34; Juca L.; Moulin N. (org.) (2002): *Parindo um Mundo Novo: Janete Capiberibe e as Parteiras do Amapá*. São Paulo: Unicef/Cortez; Pellegrini, D (2002): *No Coração das Perobas*. Rio de Janeiro: Record; Reigota, M.; Possas, R.; Ribeiro, A.; (orgs) (2003): *Ob. cit.*; Ruiz, A (2002): *Desorientais*. São Paulo: Iluminuras, 4ª edição;

la única en que aparece un niño. Hablar del Foro Social Mundial es un poco complicado, fue mi primer contacto con esa información, perdonen la sinceridad. No sabía que ocurría ese Foro, pero puedo hablar de las desconstrucciones que él me proporcionó y la revolución que ocurrió, pues despertó en mí ganas de leer y adquirir conocimiento...; y espero lograr traer para mi realidad lo que he aprendido y discutido en el aula". (R.C.M.).

"Antes, durante y después: Imágenes ... Imágenes... Mujeres... Mujeres como yo y como muchas otras con un estatus social, político, artístico, cultural, étnico, además del personal. Una gente que ahora son para mí, puedo decirlo, actores, aunque pequeños y débiles; pero presentes y existentes... Jamás podría imaginarme que delante de ese Foro yo sería una más de aquellas mujeres para que participaba en el movimiento; una movilización interior en el sentido de divulgar ahora que ya no soy más la misma y que me desago de valores tenidos como ciertos o errados. Ahora pinto mi cara de color rojo para identificarme con el coraje que domina, el descubrimiento de la adolescencia, y elijo aquella imagen de una mujer con el cuerpo pintado al lado de un nene. Que sean sombras, más que estén en la luz. (L.R.T.).

"Por la tele miraba unos reportajes que reseñaban un evento totalmente desorganizado. Personas de todas partes del mundo con diversos propósitos, pequeños grupos reivindicando diferentes derechos, personas anónimas exponiendo sus ideas... Yo pensaba: -¿Cómo es que esa gente tan diferente, con objetivos tan distintos, que nunca se vieron, pueden entenderse? ¿Y cómo es que pueden llegar a un consenso sobre algo? La tele confirmaba en mis dudas, mostrando el comportamiento de los participantes y todo lo más extraño que había allá: como dormían, cocinaban, lavaban, andaban, etc, etc, etc. En relación a los temas discutidos y propuestas en el encuentro no me acuerdo haber asistido y entender los objetivos. ¡No recuerdo haberlo visto! Me quedé con la sensación que fue un evento sin comienzo ni fin. ¡Un tiempo perdido!

Meses después... cuando el profesor dijo que abordaría aquel evento en aula, yo pensé: "¡Aquella cosa tonta!" ¡Cada clase se tornó una sorpresa con las fotos que él traía. A los pocos días logré adentrarme en aquel universo que antes era un lío, para aclarar y vislumbrar tanta riqueza de diversidades. Para comprender los sacrificios y dificultades enfrentadas por tantas personas, de la magnitud de los que allá estaban! La foto que elegí fue la de la muchacha con el cuerpo pintado al lado de una niña. ¡Ella es guapa! No sólo porque transmite eso en la imagen, sino porque también transmitía la belleza interna que yo no conseguí ver a través de la tele entre los participantes del Foro y de la belleza del evento en sí. Personas desprendidas, que van en busca de respuestas en los más variados segmentos de la sociedad, abiertas a nuevos conocimientos y posibilidades. Abriendo la mano, de sí, para una colectividad o trayendo sus particularidades a las cuestiones colectivas. ¡Y eso es admirable!" (A.T.L.A.).

"El hecho de haber trabajado en el Foro Social Mundial en el aula me proporcionó la oportunidad de abrir los ojos a un compromiso muy grande con mi propia vida y de la colectividad. En mi profesión (psicología), ahora que investigué sobre las acciones que están ocurriendo en el Foro Social Mundial, sentí un desconsuelo

por el hecho de no haber participado en esa gran marcha. Casi no conseguía imaginar 100 mil personas, buscando y creyendo que “un mundo mejor es posible”, y yo no estaba allá... A través de la participación en clases, oyendo, cuestionando y hablando sobre el Foro Social Mundial, me sentí como coparticipante del mismo, (... que está y estará reflejándose por toda la vida). No es posible que un lugar o un evento en donde hayan 100 mil personas no transforme la manera de pensar de los que estaban allá y hasta aquellos (como nosotros alumnos), a través de una participación indirecta, pero sin embargo significativa; cuando la reflexión sobre la importancia de ese evento es tan importante para la madurez de todos nosotros. (...) Elegí la foto de la muchacha que estaba en un grupo de Salud Mental. Considero que, como psicóloga, la foto tiene una gran representatividad para mi profesión y para mi persona. Cuando el profesor hablaba sobre esa foto, me cuestionaba: ¿Por qué yo no estaba allá?” (S.A.M.).

“Pasados algunos meses en que la chica había posado para la foto en el Foro Social Mundial, la niña de la foro, no podía imaginar que hoy estaríamos analizándola. Es muy probable que ella tenga una foto con esa fantasía expuesta en su sala, en un lugar donde destaque (...). Probablemente ella participa de todas las reuniones de liberación femenina, tomando conocimiento de discriminaciones y angustias que el sistema machista presenta”. (M.A.R.R.).

“Aun que yo hubiese participado del Foro Social, pienso que mi aprendizaje no habría sido tan significativo como ha sido. Viendo las fotos, de una en una, recordadas y descontextualizadas en principio, se agitaba algo dentro de mi en el afán en “pegar” las imágenes para un referencial teórico o práctico. Entré en un proceso permanente e incesante de construcción de nuevos conceptos, desconstrucción de un imaginario y reconstrucción de mis conocimientos sobre el evento y sobre el abordaje de ese temas por los medios de comunicación. Elegí las fotos de las niñas porque me vi reviviendo mi historia de vida y los ratos de aprendizaje que fueron ejes importantes, verdaderos divisores de agua en mi historia personal. Las imágenes despertaron la nene que fui y que aún vive dentro de mí, y que algunas veces busca explicaciones a todo lo que tuvo que aprender antes de tiempo (...) Me pregunté cómo las niñas de la foto pudieron asimilar todo lo que vieron, oyeron, leyeron y presenciaron en un evento como el Foro Social Mundial. Yo no tengo pretensión en elaborar una tesis científica sobre el asunto, porque no poseo competencia profesional ni referencial teórico para hacer eso. Más tengo una historia personal y un hacer profesional que sirven como herramientas para arriesgarme a decir que todas las informaciones y mensajes que captaron, y todo el tiempo que se necesita para ser completamente decodificadas. Ellas –las niñas– están de alguna manera, recibiendo de una formación ciudadana más concientes, más participativas, menos alienadas y más aptas para actuar en el mundo caótico en el cual vivimos. Ciudadanas que poseen grandes posibilidades para participar en la reconstrucción de una sociedad más justa, más igualitaria y democrática, más equilibrada y armoniosa”. (S.A.J.A.).

“Una de las noticias de “Ciranda”, el sitio independiente del Foro Social Mundial, dijo que la mujer fue la gran protagonista de este Foro. Igual que la niña de la foto que elegí. Algunos meses más tarde, precisamente cuatro; vemos el resultado de

uno de los enfoques del Foro, que era en contra de la guerra de Iraq: esto ocurrió, de todos modos, al margen de todas manifestaciones. El otro enfoque, antiglobalización, aunque no sea posible evaluarlo a corto plazo como la invasión de un país por otro, con hora marcada, también nos da señales de seguridad que serán tomadas para que los países de latinoamérica y otros países pobres, puedan respirar con alivio y poder resolver sus graves cuestiones económicas con alguna independencia”. (M.M.F.).

Las reflexiones puestas en estos textos de mis alumnos y alumnas son claras y no exigen grandes análisis para que se pueda observar como sus representaciones iniciales del Foro Social se modificaron a lo largo del proceso pedagógico, que tiene el diálogo como base. La pedagogía dialéctica es una herencia del pensamiento freiriano, que necesita ser constantemente comprobada, evaluada y debatida a través de la praxis de las actividades cotidianas. Ella consiste en hacer surgir diversas representaciones sobre un tema, sin que se ponga ningún juicio de valor sobre las mismas. Todas deben ocupar su espacio. Y eso significa que las representaciones equivocadas, llenas de prejuicio, conservadoras, también deben de ser discutidas hondamente, procediendo a su desconstrucción.

La noción de diálogo que nutre de significado a esa práctica pedagógica, está pautada en el respeto a las opiniones y representaciones, pero en el momento en que ellas son expresadas en espacio público, o en el aula, traen consigo la inevitable discusión. Por lo tanto, la práctica pedagógica debe partir y ser un diálogo constante, abierto y democrático, haciendo posible de esta manera, como vimos en los textos antes mencionados, que cada quien pueda expresar su desconocimiento, desinformación, aprendizajes y descubrimientos.

Es a través de ese proceso de diálogo, por ejemplo, que verificamos que a pesar de que las actividades del Foro Social Mundial fueron ampliamente divulgadas por los medios de comunicación, provocando reacciones muy adversas, entre mis alumnos y alumnas se encontraban algunos que todavía desconocían la importancia de su realización y su significado.

Traje el Foro Social Mundial para aula, apoyándome en fotos que yo mismo hice para la ocasión – fotos particulares, sin difusión ni “cualidad técnica, artística y periodística”, como las hechas por fotógrafos y periodistas allí presentes (para el 2003, estaban censados 4.094 periodistas de 1.423 medios de comunicación de 51 países en el Foro Social Mundial). Suministré, por consiguiente, a mis alumnos y alumnas, más allá de mi testimonio, una visión singular, compartida en el proceso pedagógico. Así que, sus cuestionamientos y representaciones sobre los diversos temas abordados vinieron a enriquecer la “narrativa de mi testimonio”, creándose otras narrativas desde las que también se hace posible la construcción de un conocimiento mínimo sobre un momento histórico importante; sobre todo, porque hasta ahora el Foro no ha sido objeto de investigación y análisis sistemático por parte de las ciencias de la educación.

A través de este proceso pedagógico y dialógico, se hace posible poder ahondar en los temas abordados, como se puede observar y demostrar en el testimonio escrito de una de las alumna que buscó más información sobre el islamismo, después de haber visto la foto de una mujer que llevaba un cartel donde se leía: “Islan es la solución”.

Evidentemente ni el Islan ni el islamismo, pueden ser considerados como la solución para los graves conflictos que vivenciamos. Sin embargo, el hecho de que aquella mujer islámica pudiera exponer una opinión personal que lucía tan contradictoria en espacio público permitido por el Foro Social Mundial (más aún en Brasil, donde la discusión sobre el is-

lamismo no alcanza ni una ínfima parte de las discusiones generadas sobre el tema en otras regiones del mundo), no deja de ser una gran contribución para el desarrollo de una pedagogía de la participación ciudadana que, además de dialéctica, se desea muy cuestionadora de nuestras representaciones, de nuestras opciones sociales, políticas, culturales, ecológicas y personales.

De igual manera, podemos observar como una alumna, psicóloga, procura encontrar, a través de su profesión, formas para contribuir al análisis de las cuestiones sociales, procurando, sin embargo, conectarse con los significados e influencias que portan en sus acciones los diversos sujetos en determinados momentos históricos y sociales. Esta alumna expone y nos hace comprender a su manera, los límites de su formación profesional anterior y las nuevas posibilidades que se le presentan para su profesión y vida personal, en la medida que descubre el sistema de relaciones entre su desempeño profesional y la participación social y política que le corresponde en su condición de ciudadana.

Esos textos escritos también nos indican que el proceso pedagógico conduce a un análisis reflexivo acerca de la trayectoria de la vida de cada persona, y la posibilidad que nos brindan los problemas y crisis sociales de incluir en la vida personal o profesional los temas de discusión que se desarrollan en el espacio público. La presencia de niños en el Foro Social Mundial nos dio la oportunidad de observar esta situación ya que despertó una sensibilidad especial por su condición humana en una sociedad en la que aún se debate el reconocimiento a los derechos humanos de los niños en sociedades en las que son usados como mano de obra” barata. A pesar de que uno de los textos nos puede convencer sobre el posible exceso de optimismo que esas grandes manifestaciones y eventos pueden provocar, también nos alerta de que todas las reivindicaciones que pueda haber logrado la sociedad civil planetaria ocurridas durante el primer semestre de 2003, son pocas en un momento en el que precisamente se daba la invasión a Iraq por parte de los EUA. La misma ocurrió, y nada, ni nadie la impidió.

Eventos como el Foro Social Mundial y tantos otros precisan adentrarse en el aula, ser temas de investigación para destacar sus aspectos pedagógicos y analizarlos desde diversos ángulos, contribuyendo de esta manera no sólo a las diversas áreas del conocimiento, como sociología, psicología, ciencia política y filosofía, sino también poniendo en comunicación la experiencia de nuestros testimonios personales, registros ficcionales y artísticos.

Mi opción como investigador y profesor es dar la prioridad a los testimonios personales, de preferencia aquellos de personas anónimas que participan de esos macro eventos y otros de menor importancia aunque no por eso de menor intensidad o significado. Todos nosotros sabemos que una inmensa literatura ha sido producida sobre esos eventos y que entre otras cosas, recoge los testimonios de los intelectuales más reconocidos del mundo. Sin embargo, una lectura más atenta de esos documentos muestra repeticiones constantes y nada realmente digno de figurar como un texto que marca una época, por la pertinencia y profundidad de su testimonio.

La opción de llevar textos y personas anónimas al aula, está profundamente relacionada con la idea posmoderna de las micronarrativas, donde cada uno construye en el espacio social y personal cotidiano la diversidad de sus representaciones. Esas micronarrativas se manifiestan en frases llevadas al espacio público de las más diversas maneras, en carteles o en trajes, incluso a través del lenguaje visual, como lo muestra la foto de una muchacha con el cuerpo pintado, al lado de un nene de la misma manera. Aunque en ese caso, la micronarrativa no estaba tan fácilmente expresada, ella nos dio la posibilidad de imaginar y

construir otras narrativas, más subjetivas y abstractas, pero no menos concretas y políticamente visibles. Las micronarrativas ponen en evidencia, a través de fragmentos, la diversidad de reivindicaciones y opciones políticas, sociales, culturales, ecológicas y personales. Ningún movimiento que se declare participe en la construcción de “otro mundo posible” puede dejarlas de lado o ignorarlas.

Al exponer en el aula mi testimonio sobre lo que vi y vivencí en Porto Alegre, también muestro a mis alumnos y alumnas mis dudas, observaciones, representaciones y documentos sobre el Foro, y los temas que allí son discutidos. De esa forma, la práctica pedagógica está influenciada por la singularidad de mis observaciones, que se tornan públicas y son resignificadas en la interacción y el diálogo con todos. Evidentemente, mi presencia en ese Foro y en diversas otras manifestaciones y eventos públicos, está directamente relacionada no sólo con mi interés científico y profesional, sino también con mi militancia activista.

En ese sentido la práctica pedagógica está impregnada de un componente político ecopacifista implícito y explícito, que no puede ser desconocido o subestimado. De esta manera, reivindico para la práctica pedagógica no sólo los testimonios, sino también la dimensión política de ellos. Esa dimensión puede ser observada en las fotos hechas y en la elección de algunas de ellas al momento de señalar qué temas pueden ser considerados didácticamente de mayor interés para los alumnos, y que yo, como profesor, investigador y militante, creo que son necesarios y dignos para abrir una discusión personal cada vez más profunda.

Las fotos que en esta experiencia llevo al aula son documentos particulares de instantes vivenciados y captados por mi interés, mirada y curiosidad. De aquel momento fugaz en el que me encontré cara a cara con el acontecimiento. Se trata de darle un registro cultural y político, social y simbólico, a un evento que se cumplió y que fue capaz de crear una memoria, una vivencia y una experiencia, desde que la se puede re-construir el presente y su pasado, a través de la intersubjetividad de nuestras percepciones y concepciones. El proceso hermenéutico nos deaesa posibilidad de captar el sentido y de descubrir el significado de las acciones y actos humanos.

De la misma manera que enseñé mis fotos preferidas a los amigos y familiares, hago lo mismo con mis alumnos y alumnas. Les informo sobre el contexto de cada una de las imágenes que hice en el Foro Social Mundial de 2003, les permito construir narrativas que establezcan complicitades que faciliten el diálogo y su profundidad. Así, la aparente improvisación está muy cerca de la practicada por los músicos de jazz, como ya explicité anteriormente⁷.

La práctica pedagógica a la que me refiero está pautada en una interpretación posmoderna del pensamiento freiriano⁸, en interacción con la educación ambiental⁹. Siempre es bueno recordar que la definición de posmodernidad está relacionada con la dimensión crítica y emancipadora de los diversos grupos sociales marginados, que reivindican legítimi-

7 Reigota, M. (2003): *Ob. cit.*

8 Freire, P (1997): *Ob. cit.*

9 Reigota, M. (2003): *Ob. cit.*

dad y ciudadanía, que rechazan *gurus* y líderes institucionalizados, pero de ninguna manera el apoyo de los solidarios y simpatizantes con sus (nuestras) causas.

Por otra parte, la práctica pedagógica posmoderna puede ser identificada con resquicios de una tradición que data de comienzos del siglo XX, donde “el aprendizaje y la circulación de representaciones se daba en reuniones no oficiales, en las discusiones en bares y clubes, o reuniones políticas, donde los modos de pensamiento y expresión reflejan las curiosidades que son comentadas y los lazos sociales que son establecidos en esas ocasiones”¹⁰.

La construcción de otra sociedad más justa, solidaria, pacífica y sustentable se presenta cada día más utópica y lejana y al mismo tiempo urgente, necesaria y pertinente. Así se multiplican en todo el mundo los espacios de encuentro de los anónimos y anónimas que invierten su tiempo y energía en la construcción de esa sociedad que no sabemos muy bien como será, y de la que tenemos tan sólo algunos indicios de como queremos que sea.

Con ese objetivo, el Foro Social Mundial ya declaró su importancia en la historia contemporánea. Las aulas pueden y deben ser no sólo espacios de análisis y construcción de conocimientos sobre este tiempo, sino también y principalmente microespacios de desconstrucción de mitos que nos quieren sumisos e indiferentes y otros microespacios de construcción que hagan efectiva esa utopía.

10 Moscovicí, S (2003): *Representações Sociais: Investigações em Psicologia Social*. Petrópolis: Vozes.